den tilltalades talan icke av relevans i detta hänseende.
å motsvarande sätt bör med den här ifrågasatta lösningen
v frågan om reformatio in pejus en tilltalad, som dömts
ll viss skyddsåtgärd, kunna föra talan om att i stället bli
dömd straff eller viss annan skyddsåtgärd.

UPPSALA UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT 1938: 2
(RECUEIL DE TRAVAUX PUBLIÉ PAR L'UNIVERSITÉ D'UPPSALA)

VIER STUDIEN
ZU
KANTS KRITIK DER URTEILSKRAFT

VON

KONRAD MARC-WOGAU

1. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft
2. Wesen und Arten der Zweckmässigkeit
3. Mechanismus und Teleologie
4. Der moralische Gottesbeweis

UPPSALA
A.-B. LUNDEQUISTSKA BOKHANDELN
LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1938

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Verkürzungen der zitierten Schriften Kants VI
Vorwort VII
Erste Studie. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft 1
Von der Urteilskraft überhaupt 1
Bestimmende und reflektierende Urteilskraft 4
Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft 16
Bemerkungen zum Ausdruck »regulativ» bei Kant 23
Die Urteilskraft als »Verbindungsmittel» zwischen Natur und Freiheit 28
Ästhetische und teleologische Urteilskraft 34
Zweite Studie. Wesen und Arten der Zweckmässigkeit 44
Der Begriff der »inneren» Zweckmässigkeit 44
Die Formen der Zweckmässigkeit 69
Formale und reale (materiale) Zweckmässigkeit 72
Subjektive und objektive Zweckmässigkeit 83
Die Spezifikation der Natur 86
Das Schöne 90
Das Erhabene 151
Anhängende Schönheit und qualitative Vollkommenheit 170
Die Zweckmässigkeit in der Mathematik 186
Die Zweckmässigkeit der organisierten Wesen 193
Dritte Studie. Mechanismus und Teleologie 214
Einleitung 214
Intellectus archetypus und intellectus ectypus 215
Die Bedeutung der mechanischen und der teleologischen Verknüpfung 216
Die beiden Maximen der teleologischen Urteilskraft und ihre Verbindung 225
Vierte Studie. Der moralische Gottesbeweis 246
Einleitendes 246
Der Begriff des Endzwecks der Schöpfung 248
Der Begriff des Guten 256
Der Begriff des Zwecks 274
Kants Lehre vom höchsten Gut 287
Der Schluss auf das Dasein Gottes 301
Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises 303
Sachregister 319
Namenregister 323
Angeführte speziellere Kantliteratur 324

Verkürzungen der zitierten Schriften Kants.

Die drei Kritiken werden in modernisierter Orthographie nach den Originalausgaben zitiert, und zwar mit folgender Angabe des Titels:

Kr.d.r.V., B. = *Kritik der reinen Vernunft,* Zweite Auflage.
Kr.d.pr.V. = *Kritik der praktischen Vernunft.*
Kr.d.U. = *Kritik der Urteilskraft.*
Erste Einleitung. = *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft,* nach der Handschrift herausgegeben von Gerhard Lehman (Philosophische Bibliothek, Band 39 b, 1927).

(Zur Geschichte dieser Schrift vgl. die einleitenden Worte der genannten Ausgabe. Da Kant diese Schrift nicht aus Bedenken in Bezug auf ihren Inhalt, sondern allein »ihrer Weitläufigkeit wegen» als Einleitung zur *Kr.d.U.* verworfen hat, ist man m.E. bei der Deutung der Gedanken der dritten Kantischen Kritik völlig berechtigt, sich auf sie zu berufen.)

Die übrigen Schriften Kants werden nach der *Akademieausgabe* mit blosser Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert (Band X und XI zweite Auflage).

VORWORT.

Die folgenden vier Studien zur *Kritik der Urteilskraft* sind als Kommentar zu einigen wichtigen Lehren der dritten Kantischen Kritik zu verstehen. Kommentar — in einem ganz bestimmten Sinne. Sie suchen den Inhalt gewisser Kantischer Lehren genau festzustellen und die logischen Voraussetzungen derselben, soweit wie möglich, herauszuschälen.

Historische Voraussetzungen und Zusammenhänge werden dagegen selten und nur insofern in Betracht gezogen, als sie für das Verständnis der Kantischen Gedanken unentbehrlich sind. Die hochinteressante Frage nach den historischen Beziehungen der Kantischen Ästhetik und Teleologie ist öfters untersucht worden. Ich nenne die Arbeiten von Cohen, Basch, Schlapp, Roretz und Bäumler.[1] Kant war zweifellos durch die ästhetischen und biologischen Lehren seiner Zeit stark beeinflusst. Vor allem in Bezug auf mehrere Gedanken seiner Ästhetik lässt sich eine Übereinstimmung mit deutschen und englischen Ästhetikern des 18. Jahrhunderts, wie u.a. Baumgarten, Sulzer, Winckelmann, Home, Hutscheson, Shaftesbury, Gerard, Burke, genau nachweisen. Dennoch kann man behaupten, dass die wichtige Frage nach der historischen Abhängigkeit, auf die Grundgedanken der *Kr.d.U.* angewendet, fast unüberwindliche Schwierigkeiten bietet. Dies nicht nur aus dem Grunde, dass Kant selbst sehr selten auf andere Denker hinweist oder zu ihnen Stellung nimmt; der Hauptgrund ist vielmehr die Selbständigkeit des Kantischen Denkens. Bezeichnend hierfür ist, was Kant an Markus Herz 1790 schreibt: »Indessen scheinet es mir überhaupt, vornehmlich in zunehmenden Jahren, mit der Benutzung fremder Gedanken in bloss spekulativen Felde nicht gut gelingen zu wollen, sondern ich muss mich schon meinem eigenen Gedankengange, der in

[1] Einige Ergebnisse meiner eigenen Studien zu den historischen Bedingungen der *Kr.d.U.* und vor allem zu den historischen Nachwirkungen dieser Schrift hoffe ich bei Gelegenheit darlegen zu können.

einer Reihe von Jahren sich schon in ein gewisses Gleis hinein gearbeitet hat, überlassen» (XI 229). Es ist in der Regel kaum möglich zu entscheiden, ob Kant einen Gedanken anderswoher übernommen oder selbständig erarbeitet hat. Eine vorsichtige historische Untersuchung scheint sich gerade in Bezug auf die zentralen Lehren der *Kr.d.U.* auf den Nachweis von Übereinstimmungen mit Vorgängern beschränken und das wichtigere Problem der Beeinflussung unbeantwortet lassen zu müssen. Dadurch verliert sie indessen an Interesse für die Erklärung der Kantischen Gedankenwelt.

Die Gedankengänge, die den Gegenstand unserer Untersuchungen in den folgenden vier Studien bilden, sind, das lässt sich mit Bestimmtheit sagen, von Kant nicht unkritisch übernommen. Sie werden von ihm durchaus als sachlich und logisch begründete Momente seines Systems betrachtet. Für das Verständnis dieser Gedanken bei Kant ist es von grossem Gewicht, die logischen Prämissen derselben festzustellen. Dies ist die Aufgabe der vorliegenden Schrift. Sie sucht zur Klärung des inneren Zusammenhanges der Kantischen Gedanken in der *Kritik der Urteilskraft* beizutragen. Man könnte vielleicht meinen: logische Gesichtspunkte und Überlegungen können zur Erklärung der ästhetischen Ansichten Kants nicht beitragen; ästhetische Lehren entspringen nicht aus logischen Überlegungen, sondern aus bestimmten ästhetischen Erlebnissen und sind nur aus dem allgemeinen Gefühl des Denkers für das Schöne in der Natur und in der Kunst zu verstehen. Wie es sich hiermit bei anderen Ästhetikern auch verhalten mag, — Kant gegenüber gilt dieses Bedenken auf jeden Fall nicht. Kants Ästhetik, vor allem seine Lehre vom Schönen, ist in Bezug auf ihre Hauptsätze aus rein logischen und systematischen Überlegungen entsprungen. Sehr oft beweisen die Ausführungen Kants einen erstaunlichen Mangel an Interesse und Verständnis für echte Kunst. Wir haben hier einen Beleg für die scheinbar paradoxale Tatsache, dass bahnbrechende Gedanken über die Natur des Ästhetischen sich nicht auf tiefere ästhetische Erlebnisse zu gründen brauchen. —

Im Laufe der Untersuchung werden wir öfters eine besondere Art der logischen Erklärung gegebener philosophischer Gedanken anwenden müssen, nämlich die sog. *dialektische Erklärung*. Es empfielt sich hier, diese Erklärungsweise, die mehreren philosophiegeschichtlichen Untersuchungen des sog. Uppsalaer-Kreises zugrunde liegt[1], mit einigen Worten zu berühren. Bei einer unvoreingenommenen Analyse eines gegebenen philosophischen Systems bemerkt man oft, dass das betreffende System innere Widersprüche und Inkonsequenzen enthält, die sich ohne Konstruktion nicht wegdeuten lassen. Behauptungen stehen einander gegenüber, die kontradiktorisch entgegengesetzt sind bzw. zu kontradiktorisch entgegengesetzten Konsequenzen führen. Dabei liegt der Widerspruch oft gar nicht tief verborgen. Die philosophiegeschichtliche Forschung sieht sich dann vor ein Dilemma gestellt: Einerseits lassen sich offenbare Inkonsequenzen bei einem Denker ohne Umdeutung des Textes nicht wegerklären; anderseits kann man einem Denker, wie etwa Kant, selbstverständlich das Streben nach logischer Stringenz sowie auch das Bewusstsein, die verschiedenen Gedanken logisch begründet zu haben, nicht absprechen. In der Literatur über die *Kr.d.U.* hat man in der Regel entweder die Widersprüche des Textes wegzuerklären gesucht, indem man von der Konsequenz des Kantischen Denkens überzeugt war, oder auch unter Hervorhebung der Widersprüche den Kantischen Überlegungen jeden sachlichen Wert abgesprochen. Gegen das erste Verfahren, das z.B. die scharfsinnigen, aber konstruktiven Schriften von Cohen kennzeichnet, ist einzuwenden, dass die durchgeführte Deutung Kants einseitig ist und dass der Kantische Text auch andere gleichberechtigte Deutungen zulässt. In Bezug auf das zweite Verfahren, das man z.B. in den wenig erbaulichen *Erläuterungen zu Kants Kr.d.U.* von Kirchmann findet, ist die Frage nicht unberechtigt: wenn die Kantischen Lehren so unklar und unzusammenhängend sind, wie Kirchmann sie findet, hat es dann überhaupt ein Interesse, sich mit ihnen auseinanderzusetzen? Ist man dagegen von der Tiefe und vom Ernst des Kantischen Denkens überzeugt, ohne jedoch bei einem vorurteilslosen Studium seiner Schriften bestimmte Widersprüche übersehen zu können, so sieht man sich tatsächlich vor das genannte Dilemma gestellt. Einen Ausweg aus diesem Dilemma gibt die folgende

[1] Als Beispiele mögen die Arbeiten von A. Hägerström, A. Phalén, E. Tegen, C. Hellström, H. Meurling, I. Hedenius angeführt werden. — Zur Charakteristik der dialektischen Erklärungsweise vgl. meine Bemerkungen in *Theoria*, Jahrgang IV, H. 1, S. 81 ff.

Überlegung: Jeder Denker arbeitet mit irgendwelchen Begriffen, die er, ohne sie zu analysieren, hinnimmt und als gültig voraussetzt. Diese Begriffe bilden oft einen Bestandteil der Sätze, die vom Denker bei der logischen Begründung gewisser Thesen als Prämissen angenommen werden. Sollte es nun eintreffen, dass die vorausgesetzten Begriffe verborgene Widersprüche enthalten, so ist es sehr gut begreiflich, dass ein Denker, der diese Begriffe nicht analysiert, sondern als gültig voraussetzt, trotz streng-logischer Herleitung seiner Sätze, zu einander widersprechenden Behauptungen gelangen kann. Aus widerspruchsvollen Prämissen können logisch korrekt einander widersprechende Schlussfolgerungen gezogen werden. Von der Konsequenz der Herleitung befangen, übersieht der Denker leicht den Widerspruch der hergeleiteten Sätze. — Diese Überlegung mag hier zur Begründung der dialektischen Erklärungsweise philosophischer Gedanken genügen. Stösst man bei der Untersuchung eines philisophischen Gedankengebäudes auf offenbare Widersprüche zwischen zwei Behauptungen, die beide als logisch begründet eingeführt werden, und nicht ohne konstruktive Umdeutung des Textes geleugnet werden können, so lässt sich oft eine verborgene Voraussetzung nachweisen, welche den Schlussfolgerungen des Denkers zugrundeliegt und von ihm ohne weiteres als gültig vorausgesetzt wird, die sich aber bei näherer Analyse als widerspruchsvoll erweist. In dieser Zurückführung von widerspruchsvollen Behauptungen auf widerspruchsvolle Prämissen, die vom Denker selbst als gültig angenommen werden, besteht das für die dialektische Erklärung eigentümliche Verfahren.[1]

[1] Es ist mir unerklärlich, wie nicht nur voreilige Rezensenten, die schon nach dem Durchlesen des Vorwortes und des Inhaltsverzeichnisses mit ihrem Urteil über ein Buch fertig sind, sondern auch ernste Forscher die hier angedeutete Erklärungsweise als *notwendig* konstruktiv und unhistorisch bezeichnen konnten. Man hat gesagt, dass man bei der dialektischen Erklärung mit einer »vorgefassten Konstruktion» an die Interpretation eines Philosophen herangehe und so ihm Widersprüche andichte! — Ein vorurteilsloser Leser der vorliegenden Arbeit wird sicher finden, dass es selbstverständlich nicht mein Bestreben ist, bei Kant Widersprüche aufzufinden, sondern allein die bei einem eingehenden Studium des Kantischen Textes festgestellten Mehrdeutigkeiten und Inkonsequenzen verständlich zu machen. Um jedem Missverständnis vorzubeugen, will ich hier versichern, dass die dialektischen Beziehungen, die ich im folgenden in Bezug auf die Kantischen Begriffe der Reflexion und der Zweckmässigkeit nachweisen werde, kein vorgefasstes konstruktives Schema sind, sondern etwas, das mir erst beim Studium der Kantischen Ausführungen klar geworden ist.

Die weitreichende Anwendbarkeit der dialektischen Erklärungsweise gegebener Gedankensysteme wird durch eine eigenartige philosophiehistorische Tatsache klargelegt. Das Studium der Geschichte der Philosophie zeigt, dass die sog. dialektische Auflösung von Widersprüchen, die in der Transzendentalphilosophie völlig bewusst als d i e philosophische Methode proklamiert wird[1], tatsächlich, wenn auch unbewusst, in der ganzen abendländischen Spekulation verwendet worden ist. Man hat sehr oft gesucht, festgestellte Widersprüche durch die Einführung eines Hilfsbegriffes derart zu überbauen, dass der Widerspruch selbst aufgehoben, die einander widersprechenden Sätze aber dennoch bewahrt werden sollten. Die zur Überbauung der Widersprüche eingeführten Hilfsbegriffe — mögen sie der gewöhnlichen Denkart entnommen oder rein spekulative Gedankenprodukte sein — treten als Bestandteile von Prämissen auf, aus denen einander widersprechende Behauptungen mit Anspruch auf logische Gültigkeit gefolgert werden können. Es ist selbstverständlich, dass diese Hilfsbegriffe selbst widerspruchsvoll sein müssen, wenn ihnen die genannte Funktion zukommen soll; sie werden jedoch gewöhnlich nicht als widerspruchsvoll reflektiert. — Hieraus folgt unmittelbar, dass sofern ein Denker bewusst oder unbewusst die Methode des dialektischen Überbauens von Widersprüchen verwendet, seine Gedankenwelt selbst widerspruchsvolle Begriffe enthält, die als Prämissen für entgegengesetzte Schlussfolgerungen dienen können. Es ist dann zu erwarten, dass die dialektische Erklärungsweise in Bezug auf verschiedene Gedanken dieses Denkers erfolgreich sein wird.

Ganz besonders berechtigt erscheint mir der Gebrauch der dialektischen Erklärungsweise bei der Erklärung der verwickelten Gedankengänge der dritten Kantischen Kritik. Dafür spricht schon die Natur der allgemeinen Problemstellung in dieser Schrift. Die Kluft zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, zwischen Natur und Freiheit, soll überbaut werden, Unvereinbares verbunden werden. Dies ist eine typisch dialektische Problemstellung. — Auch die Auflösung des Problems folgt dem

[1] Vgl. hierzu meinen Aufsatz in *Festskrift til Anathon Aall,* Oslo 1937, S. 20: *Om den dialektiska upplösningen av motsägelser.*

Schema der dialektischen Überbauung von Widersprüchen. Es sind vor allem zwei Grundbegriffe, welche die Überbauung der Kluft oder die Verbindung des Unvereinbaren vermitteln. Der eine ist ein Produkt der Kantischen Spekulation, nämlich der Begriff der reflektierenden Urteilskraft. Mit ihm beschäftigt sich unsere erste Studie. Der andere ist ein Begriff, den Kant von der gewöhnlichen Denkart übernimmt und einer Bearbeitung unterwirft, nämlich der Begriff der Zweckmässigkeit. Er bildet den Gegenstand der Untersuchung in der zweiten Studie. Beide Begriffe erweisen sich in der Kantischen Fassung als widerspruchsvoll. Da sie nun in Prämissen eingehen, welche den Kantischen Lehren über das Schöne, Erhabene, Organische und Nützliche zugrunde liegen, werden verschiedene Mehrdeutigkeiten und Inkonsequenzen dieser Lehren bei Kant verständlich.[1]

Es ist die Aufgabe der vorliegenden Arbeit, den Sinn dieser beiden Grundbegriffe der *Kritik der Urteilskraft* festzustellen und die Anwendung derselben bei Kant zu verfolgen. — Zwischen den beiden Begriffen besteht eine enge Beziehung, was die beiden ersten Studien nachweisen werden. Beide Begriffe sind ferner für die Kantische Stellungnahme zum Problem »Mechanismus und Teleologie», das wir in der dritten Studie untersuchen, von grösster Bedeutung und spielen auch in Bezug auf die Kantische Lehre vom moralischen Gottesbeweis, die in der vierten Studie behandelt wird, eine gewisse Rolle. Es erhellt hieraus, dass zwischen den Themata der vier Studien ein enger Zusammenhang besteht.

Ursprünglich hatte ich die Absicht, einen fortlaufenden kritischen Kommentar zur *Kritik der Urteilskraft* zu geben. Nachdem

[1] Die dialektische Natur mehrerer wichtiger Lehren der *Kr.d.U.* ist sehr richtig von Frost betont worden: *Kants Teleologie* (*Kantstudien* 11, S. 309 ff.). Frost zeigt Fälle auf, in denen sich eine Dialektik geltend macht, die er als »erkenntnispsychologisch» bezeichnet, d.h. eine Gedankenentwicklung, deren »einzelne Abschnitte völlig verselbständigt werden, sodass dadurch Widersprüche in ihren Konsequenzen hervortreten» (S. 312). Diesen Betrachtungen Frosts können wir zustimmen. Wenn Frost dagegen zur Erklärung einiger Schwierigkeiten bei Kant auf eine »zetetische Dialektik» hinweist (S. 312 ff.), deren Wesen in einem allmählichen Fortschritt von einem provisorischen, inexakten Standpunkt zu einem verbesserten und endgültigen bestehen soll, so erscheint uns diese Erklärung höchst unwahrscheinlich. Wir werden in den Untersuchungen der ersten, dritten und vierten Studie eine andere Erklärung dieser Schwierigkeiten zu geben suchen.

die Arbeit weit fortgeschritten war, habe ich mich indessen entschlossen, das Material auf vier Studien zu verteilen. Mehrere Vorteile schienen mir dadurch erzielt werden zu können. Erstens wurde dadurch eine festere Gruppierung des Materials um einige wesentliche Probleme bei Kant ermöglicht. Zweitens konnte die Erörterung gewisser Teile der Kantischen Schrift, über die ich in diesem Zusammenhange nichts Neues sagen zu können meinte, ausgelassen werden. Dies gilt z.B. in Bezug auf die ganze Lehre von der Kunst und dem Genie. Schliesslich wurde durch diese Verteilung des Materials demjenigen, der sich für eines der behandelten Probleme interessiert, ermöglicht, die diesbezüglichen Ausführungen im Zusammenhang zu studieren. Obgleich die vier Studien eng zusammengehören, kann jede von ihnen für sich gelesen werden.

Der Verfasser.

ERSTE STUDIE.

Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft.

Von der Urteilskraft überhaupt.

Der Gegenstand der dritten Kantischen Kritik ist die »reine Urteilskraft». Diese gehört nach Kant neben dem Verstande und der Vernunft zu der »Familie der oberen Erkenntnisvermögen» (*Kr.d.U.* XXI).

Kant bestimmt die Urteilskraft allgemein als das Vermögen, »unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datæ legis*) stehe, oder nicht» (*Kr.d.r.V.*, B. 171; vgl. *Kr.d.U.* XXV, *Erste Einleitung* 9, auch VII 199). Diese Bestimmung erhält einen jeweils verschiedenen Sinn, je nachdem Kant die Urteilskraft vom psychologischen, logischen oder transzendentalen Gesichtspunkt aus betrachtet.

Im psychologischen Sinne gefasst, ist die Urteilskraft ein psychisches Vermögen, »ein besonderes Talent», das bei verschiedenen Menschen in verschiedenem Masse vorhanden sein kann. Sie ist ein tatsächliches Unterscheiden-Können, ob etwas ein Fall einer gegebenen Regel sei, oder nicht. Das Vorhandensein der Urteilskraft beim Menschen heisst »Reife», der Mangel an ihr — »Dummheit» (*Kr.d.r.V.*, B. 172 f.; VII 199).

Auch im logischen Sinne verstanden, ist die Urteilskraft ein Vermögen der Subsumtion des Besonderen unter ein Allgemeines. Für die reine Logik kommt es jedoch nicht auf diese Subsumtion als einen faktischen, psychologischen Prozess an, sondern allein auf das logische Verhältnis selbst zwischen dem Besonderen und dem ihm übergeordneten Allgemeinen. — Es ist in der Kantliteratur[1] mit Recht bemerkt worden, dass bei Kant in Bezug auf die logische Funktion der Urteilskraft eine gewisse Unklarheit herrscht. Bei der Einführung des Begriffs der Urteilskraft in der *Kr.d.r.V.*

[1] Vgl. Ungerer, *Die Teleologie Kants*, S. 7 ff.

scheint Kant sie als das Vermögen der Urteile überhaupt aufzufassen. Die drei oberen Erkenntnisvermögen, Verstand, Urteilskraft und Vernunft werden von ihm den drei Hauptbegriffen der Logik: Begriff, Urteil und Schluss, zugeordnet (*Kr.d.r.V.*, B. 169). Die Urteilskraft ist dann das Vermögen der Subsumtion des Subjektbegriffs unter den im Verhältnis zu diesem stets allgemeineren Prädikatbegriff. An einer anderen Stelle erteilt Kant der Urteilskraft eine weit beschränktere Funktion. Ihr wird nicht das Urteil überhaupt, sondern nur der Untersatz eines Vernunftschlusses zugeordnet. »In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (*major*) durch den Verstand. Zweitens subsumiere ich eine Erkenntnis unter die Bedingung der Regel (*minor*) vermittels der Urteilskraft. Endlich bestimme ich meine Erkenntnis durch das Prädikat der Regel (*conclusio*), mithin a priori durch die Vernunft» (*Kr.d.r.V.*, B. 360 f.; ähnlich auch *Erste Einleitung* 9). Wir schreiben dieser Ungenauigkeit der Begriffsbestimmung bei Kant keine Bedeutung zu. Es ist bei ihm oft der Fall, dass verschiedene systematische Einteilungen sich kreuzen. Da aber diese Einteilungen in der Regel bloss ein Aussenwerk des Kantischen Gedankengebäudes bilden, können wir ihnen und der durch sie bedingten Verwirrung kein Gewicht beilegen. Wir bemerken hier nur, dass mit der zuletzt genannten Bestimmung der Urteilskraft der von Kant oft ausgesprochene Gedanke zusammenhängt, die Urteilskraft vermittle in ihrem logischen Gebrauch zwischen Verstand und Vernunft (vgl. *Kr.d.U.* XXV). — Auch der reflektierenden Urteilskraft, deren Begriff Kant in der *Kr.d.U.* einführt, kommt seiner Ansicht nach eine logische Funktion zu. Worin diese Funktion besteht, wird jedoch von Kant in verschiedenen Schriften verschieden angegeben. Die *Erste Einleitung zur Kr.d.U.* sieht den logischen Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft in der Klassifikation des Mannigfaltigen, d.h. in der Vergleichung mehrerer Klassen untereinander und ihrer Subsumtion unter höhere Klassen (Gattungen) (*Erste Einleitung* 21). In den zuerst von Jäsche herausgegebenen *Vorlesungen über Logik* wird die logische Funktion der reflektierenden Urteilskraft auf die Induktions- und Analogieschlüsse bezogen (IX 131 f.). Wir gehen auf diese Gedanken Kants hier nicht weiter ein, da sie für unsere Untersuchung unwesentlich sind.

Bei dem transzendentalen Gebrauch der Urteilskraft kommt es auf die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine an, sofern sie der Objektivität unserer Erkenntnis zugrunde liegt. Nach der *Kr.d.r.V.* ist die transzendentale Urteilskraft das Vermögen, das gegebene Mannigfaltige der Anschauung unter die reinen Verstandesbegriffe zu subsumieren. Die allgemeinen Bedingungen dieser Subsumtion geben bekanntlich die »Schemata der reinen Verstandesbegriffe» an. Unter Subsumtion ist hier, sofern es sich um den transzendentalen Gebrauch der Urteilskraft handelt, nicht ein psychologischer Prozess zu verstehen, sondern ein bestimmtes Verhältnis des mannigfaltigen Besonderen der Anschauung zu den apriorischen Verstandesbegriffen, auf welches sich die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnisse gründet.

Auch in der *Kr.d.U.*, wo Kant den Begriff der Urteilskraft erweitert, indem er den Begriff der reflektierenden Urteilskraft einführt, kommt es ihm in erster Linie auf den transzendentalen Gebrauch dieses Vermögens an, wenn auch der Sinn der Gegenstandsbeziehung desselben von Kant hier, wie wir sehen werden, nicht eindeutig gedacht ist. Die Untersuchung der Urteilskraft wird hier, wie Kant dies in Bezug auf die ästhetische Urteilskraft ausdrücklich betont, »bloss in transzendentaler Absicht angestellt» (*Kr.d.U.* IX). Es handelt sich hier nicht um die Urteilskraft als ein psychisches Vermögen, d.h. als etwas bei den erkennenden Menschen faktisch (aktuell oder potentiell) Vorhandenes. Eine psychologistische Deutung des Kantischen Gedankenganges stösst hier auf ebenso gewaltige Schwierigkeiten, wie in Bezug auf die erkenntnistheoretischen und ethischen Lehren der beiden ersten Kritiken.[1] Die drei Kritiken Kants fragen nach der Möglichkeit apriorischer synthetischer Urteile. Die Frage bezieht sich nicht auf die psychologischen Bedingungen der faktischen Ausführbarkeit oder auf den psychologischen Ursprung dieser Urteile, sondern auf die Bedingungen ihrer Notwendigkeit (Gültigkeit). Die Prinzipien, welche die Kritik als Gründe der Möglichkeit

[1] Die Undurchführbarkeit der psychologistischen Deutung dieser Lehren Kants ist unter anderem von Cohen, Riehl und vor allem von Hägerström, *Kants Ethik*, betont worden. Dass Kants Ästhetik »nicht psychologisch, sondern transzendental zu fassen» ist, hat A. Tumarkin in ihrer Schrift *Zur transscendentalen Methode der Kantischen Ästhetik* scharf unterstrichen. Vgl. auch Cohen, *Kants Begründung der Ästhetik*, S. 147 ff.

synthetischer Urteile a priori entdeckt und darstellt, geben — wie Kant in Bezug auf die »Maximen der Urteilskraft» hervorhebt — nicht an, »was geschieht, d.i. nach welcher Regel unsere Erkenntniskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurteilt wird, sondern wie geurteilt werden soll» (*Kr.d.U.* XXXI). Damit soll gesagt werden, dass den Urteilen »logische objektive Notwendigkeit» (ibid.) zukommt, eine Notwendigkeit, die nicht aus empirisch-psychologischen Prinzipien hergeleitet werden kann, sondern apriorische Prinzipien erfordert. »Verstand», »Urteilskraft», »Vernunft» sind für Kant natürlich a u c h psychische Vermögen: sie sind verschiedene Faktoren, die bei der Entstehung einer Erkenntnis, als eines faktischen Erlebnisses, wirksam sind. Aber nicht auf diesen ihren psychologischen Sinn kommt es in den Kantischen Kritiken an. Wenn sie »Erkenntnisquellen» genannt werden, so besagt dies nicht, dass f a k t i s c h e Erkenntnisse ihrem U r s p r u n g e nach, sondern dass d e n k b a r e Erkenntnisse ihrer G ü l t i g k e i t nach aus ihnen hergeleitet werden müssen. Als t r a n s z e n d e n t a l e Vermögen sind sie Inbegriffe verschiedener Bedingungen für die O b j e k t i v i t ä t der Erkenntnis.

Bestimmende und reflektierende Urteilskraft.

Die *Kr.d.r.V.* kennt, wie gesagt, den Begriff der transzendentalen Urteilskraft nur in dem oben angeführten Sinne, nämlich als das Vermögen, das gegebene Besondere der Anschauung unter die apriorischen Verstandesbegriffe zu subsumieren. Die *Kr.d.U.* bezeichnet diese Urteilskraft als b e s t i m m e n d und stellt ihr die r e f l e k t i e r e n d e Urteilskraft gegenüber. Die reflektierende Urteilskraft steht hier im Mittelpunkt der Kantischen Ausführungen. Eine Untersuchung der dritten Kantischen Kritik muss in erster Linie den Sinn dieses eigenartigen Begriffs bei Kant festzustellen suchen. Dies ist die Aufgabe, die sich die vorliegende Studie stellt.

Die Einteilung der Urteilskraft in eine bestimmende und eine reflektierende wird von Kant im engsten Anschluss an ein bestimmtes Problem eingeführt. Dieses Problem, das durch die Ergebnisse der *Kr.d.r.V.* bedingt und daselbst schon *in nuce* enthalten ist, lässt sich allgemein als d a s P r o b l e m d e r b e-

s o n d e r e n N a t u r g e s e t z e bezeichnen. Wir suchen den Sinn dieses Problems etwas näher zu bestimmen.

Den apriorischen Begriffen des Verstandes kommt nach Kant objektive Gültigkeit zu. Der Verstand erlegt der Natur eine bestimmte Gesetzlichkeit auf. Ohne gewisse allgemeine Gesetze, welche in den »Grundsätzen des Verstandes» formuliert sind und die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf die formalen Bedingungen der uns möglichen Anschauung zum Ausdruck bringen, kann die sinnliche Natur nach Kant überhaupt nicht gedacht werden. Diese allgemeinen Naturgesetze, die Kant als transzendentale Prinzipien bezeichnet, werden nach ihm als schlechthin notwendig erkannt (*Kr.d.U.* XXXII). Neben ihnen nimmt er auch noch »metaphysische Prinzipien» an, die eine Bedingung a priori vorstellen sollen, »unter der allein Objekte, deren Begriff empirisch gegeben sein muss, a priori weiter bestimmt werden können» (*Kr.d.U.* XXIX). Zu den metaphysischen Prinzipien sind die allgemeinen Gesetze der Mechanik zu rechnen. Auch ihre Notwendigkeit wird a priori erkannt, wenn man den empirischen Begriff vom Körper als eines im Raum beweglichen Dinges zugrunde legt (ibid.). Sie bilden jedoch keine besondere Gesetzgebung des Verstandes, sondern bringen nur die Anwendung der transzendentalen Gesetze des Verstandes auf den empirischen Begriff der Materie zum Ausdruck (vgl. hierzu Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*). Es ist Kants Ansicht, dass mit den transzendentalen Prinzipien die Gesetzgebung unseres Erkenntnisvermögens für die Natur erschöpft ist. Die b e s o n d e r e n Naturgesetze werden von dieser Gesetzgebung »unbestimmt gelassen» (*Kr.d.U.* XXVI u.ö.). Sie sind denn auch nicht a priori einzusehen, sondern empirisch. So lässt sich z.B. das allgemeine Kausalgesetz, d.h. der Satz, dass ein jedes Geschehen in der Natur eine Ursache habe, a priori einsehen und beweisen. Aber ein besonderes Gesetz, z.B. ein beliebiges physikalisches Gesetz, das die kausale Beziehung zwischen bestimmten Vorgängen, A und B, feststellt, lässt sich dagegen nicht a priori deduzieren. Zwar enthält auch dieses Gesetz ein apriorisches Moment, sofern es sich nämlich bei ihm um eine n o t w e n d i g e Zeitfolge handelt, d.h. sofern es eine U r s a c h e für ein gewisses Geschehen angibt. Dass aber die Ursache von B gerade A und nicht etwas anderes sei, lässt sich

nicht a priori einsehen; hierzu ist Erfahrung erforderlich. Das besondere Gesetz ist sonach empirisch. Es lässt sich nicht aus der transzendentalen Gesetzlichkeit des Verstandes herleiten. Mit Kants Worten: »dass die Natur in ihren bloss formalen Gesetzen (wodurch sie Gegenstand der Erfahrung überhaupt ist) sich nach unserm Verstande richte, lässt sich wohl einsehen, aber in Ansehung der besondern Gesetze, ihrer Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, ist sie von allen Einschränkungen unseres gesetzgebenden Erkenntnisvermögens frei ...» (*Erste Einleitung* 17). Die empirischen Gesetze sind, wie Kant auch sagt, in Bezug auf die Einsicht unseres Verstandes z u f ä l l i g (*Kr.d.U.* XXXIII, 347 u.ö.). Der menschliche Verstand ist diskursiv. Das Mannigfaltige des Besonderen der Anschauung ist für ihn gegeben, nicht durch ihn selbst bestimmt. Das Besondere der gegebenen empirischen Anschauung lässt sich mit anderen Worten von dem Allgemeinen des Verstandes a priori nicht ableiten (*Kr.d.U.* 348). Hierin besteht die Zufälligkeit des Besonderen.

Da nun allein der Verstand gesetzgebend für die Natur ist, so kann man auch sagen, dass die besonderen Gesetze in Bezug auf unser Erkenntnisvermögen überhaupt zufällig sind. Es ist indessen klar, dass wenn die besonderen »Gesetze» keiner apriorischen Gesetzgebung des Erkenntnisvermögens unterworfen sind, sie ihre Notwendigkeit und somit ihren Gesetzescharakter einbüssen müssen. Soll an ihrem Gesetzescharakter festgehalten werden, so müssen sie als notwendig angesehen werden, und zwar, da sie in Bezug auf unsere Verstandeseinsicht zufällig sind, — als notwendig aus einem Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen, das uns unbekannt ist (*Kr.d.U.* XXVI), d.h. das wir nicht einzusehen und zu beweisen vermögen. Der Verstand muss, wie Kant sagt, die empirischen Regeln als »Gesetze (d.i. als notwendig) denken ..., ob er gleich ihre Notwendigkeit nicht erkennt oder jemals einsehen könnte» (*Kr.d.U.* XXXV).

Wir können nach dem Ausgeführten das Problem der besonderen Gesetze als das Problem der Gesetzlichkeit des Zufälligen bezeichnen. Es ist von grossem Gewicht, die dialektische Natur dieses Problems bei Kant vor Augen zu halten, wenn man dem Sinn des Begriffs der reflektierenden Urteilskraft gerecht werden will. Kant ist sich selbst zwar der dialektischen Natur des Problems nicht bewusst. Eine Analyse des Problems zeigt indessen,

dass Kant sich in der Tat die Aufgabe stellt, zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Annahmen zu verbinden: die Annahme der Zufälligkeit und die Annahme der Gesetzlichkeit des Besonderen in der Natur bilden in der Kantischen Fassung einen kontradiktorischen Gegensatz. Wir wollen dies hier zunächst nur kurz andeuten.

Da die apriorische Gesetzgebung für die Natur bei unserem menschlichen Verstand auf die allgemeinen Gesetze des Verstandes beschränkt sein soll, so impliziert die Behauptung der Zufälligkeit der besonderen Gesetze für unseren Verstand, dass diese Gesetze in Bezug auf jeden Begriff, den wir uns denken können, zufällig sind. Wird irgendeine Übereinstimmung der besonderen Gesetze mit unserem Erkenntnisvermögen oder mit irgendeinem Begriff desselben gedacht oder angenommen, so muss dennoch der Verstand sie objektiv als zufällig anerkennen (vgl. *Kr.d.U.* XXXVI, 347, 348 u.ö.). Die Zusammenstimmung der besonderen Gesetze zu dem Begriff einer systematischen Einheit der Natur ist dann auch zufällig, d.h. sie kann nicht a priori eingesehen werden. Damit ist auch gesagt, dass das Besondere der Anschauung durch diesen Begriff der systematischen Einheit n i c h t b e s t i m m t ist. Diesen Gedanken will Kant erhärten, wenn er sagt, unser Verstand müsse die besonderen Gesetze zwar als notwendig d e n k e n, könne diese Notwendigkeit aber nicht einsehen. Durch diese Ausdrucksweise soll unterstrichen werden, dass dem gedachten Begriff der systematischen Einheit der Natur oder der Zusammenstimmung der besonderen Gesetze zu der systematischen Einheit keine objektive Gültigkeit zukomme.

Indessen liegt in der Behauptung, dass der Verstand sich die besonderen Gesetze als notwendig denken m ü s s e, dennoch auch ein anderer Gedanke, nämlich der entgegengesetzte. Es ist Kants Ansicht, dass die Vernunft eine systematische Einheit oder Gesetzlichkeit in der Verbindung der besonderen Gesetze der Natur erfordert (*Kr.d.U.* 344). Diese Forderung bezeichnet Kant, von der Seite des Verstandes gesehen, als eine a priori in unserem Verstande liegende »Aufgabe» oder »notwendige Absicht» (*Kr.d.U.* XXXIII ff.). Es lässt sich kaum leugnen, dass die Kantische Ausdrucksweise hier psychologisch orientiert ist. Immerhin beziehen sich die Ausdrücke »Aufgabe» und »Absicht», wie später noch ausführlich zu zeigen sein wird, nicht auf das blosse subjek-

tive Bewusstsein einer Aufgabe, auf jeden Fall nicht n u r auf ein solches Bewusstsein. Abstrahiert man von dem subjektiven, psychologischen Gehalt der angeführten Ausdrücke bei Kant, so bleibt noch etwas zurück: nämlich der Gedanke eines bestimmten Verhältnisses zwischen der Mannigfaltigkeit der besonderen Gesetze und der Idee ihrer systematischen Einheit. Dieser Gedanke, auf den es uns hier allein ankommt, ist nun bei Kant kein einheitlicher. Wie unsere Untersuchungen zeigen werden, ist das Verhältnis des Besonderen zur Idee der systematischen Einheit und überhaupt zu einer Vernunftidee von Kant in einer dialektischen Weise sowohl als ein Nicht-Bestimmtsein wie auch als ein Bestimmtsein des Besonderen durch die Idee gefasst. Dadurch dass die systematische Einheit des Besonderen als eine Aufgabe oder als eine Forderung, und also nicht als ein objektiv gültiges Gesetz, bezeichnet wird, soll das Nicht-Bestimmtsein des Besonderen durch die Einheit ausgedrückt werden. Aber das in der Forderung liegende Sollen impliziert auch die positive Behauptung, dass das Besondere durch die Einheit bestimmt ist. Mit anderen Worten: der Idee der systematischen Einheit der besonderen Gesetze wird von Kant objektive Gültigkeit sowohl ab- wie auch zugesprochen.

Wenn dies, wie im folgenden im einzelnen nachgewiesen werden soll, richtig ist, so erhellt unmittelbar, dass das Problem, das Kant sich stellt, nämlich die Verbindung der Annahme der Zufälligkeit der besonderen Naturgesetze mit der Forderung ihrer systematischen Einheit, dialektischer Natur ist. Die Forderung impliziert, wie wir sagten, die Behauptung, dass der Idee der systematischen Einheit objektive Gültigkeit zukomme, d.h. eben die Negation der Zufälligkeit des gegebenen Besonderen. Die beiden entgegengesetzten Gedanken sollen festgehalten werden und ihre Verbindung soll, trotz des kontradiktorischen Gegensatzes zwischen ihnen, möglich sein.

Wenn Kant in der *Kr.d.U.* den Begriff der systematischen Einheit der besonderen Naturgesetze nicht, wie in der *Kr.d.r.V.*, als einen Vernunftbegriff, sondern als das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft auffasst und wenn er von diesem Vermögen die Auflösung des angeführten Problems erwartet, so ist zu vermuten, dass der Begriff der reflektierenden Urteilskraft bei Kant kein einheitlicher ist. Die Begriffe, die zur »Auflösung« eines dialektischen

Problems herangezogen werden, spiegeln stets in ihrem eigenen Inhalt den zu überbauenden Widerspruch. Sie bergen in sich selbst die Verknüpfung einander widersprechender Gedanken, welche Gedanken durch ihre Einführung miteinander versöhnt werden sollen. Dass dies auch in Bezug auf den Begriff der reflektierenden Urteilskraft Gültigkeit hat, glauben wir durch die folgende Analyse dieses eigenartigen Begriffs bei Kant zeigen zu können.

Den Unterschied zwischen der bestimmenden und der reflektierenden Urteilskraft gibt die *Kr.d.U.* (XXV f.) in folgenden Sätzen kurz an: »Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch wenn sie als transzendentale Urteilskraft a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäss allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) b e s t i m m e n d. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloss r e f l e k t i e r e n d«.

Sucht man in den Sinn dieser Unterscheidung, die für die Auseinandersetzungen der *Kr.d.U.* von grundlegender Bedeutung ist, einzudringen, so stösst man auf gewisse Unklarheiten in der Kantischen Konzeption des Begriffs »reflektierende Urteilskraft«. Den zitierten Worten nach handelt es sich bei der Gegenüberstellung von bestimmender und reflektierender Urteilskraft um die Unterscheidung zweier Arten der Urteilskraft. Die Urteilskraft kann entweder bestimmend oder reflektierend sein. Dieser Gedanke ist wohl als eine Differenzierung des Begriffs 'Urteilskraft' in denjenigen der bestimmenden und denjenigen der reflektierenden Urteilskraft zu verstehen. Da nun ferner die Urteilskraft im allgemeinen für Kant das Vermögen der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine bedeutet, so kann man sagen, dass das Bestimmen und das Reflektieren dem angeführten Gedanken nach als zwei Arten dieser Subsumtion gefasst sind.

Bevor wir den Sinn der Kennzeichen, wodurch die beiden Arten der Urteilskraft nach Kant unterschieden sind, das Gegebensein und das Gefunden-werden-Sollen des Allgemeinen, ins Auge fassen, wollen wir einige Bemerkungen über die Kantischen Ausdrücke 'Bestimmen' und 'Reflektieren' einschieben.

In Bezug auf das »*Bestimmen*» ist zuerst auf eine Variation der Kantischen Ausdrucksweise aufmerksam zu machen. *Einerseits* scheint seine Meinung die zu sein, dass durch die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine die Mannigfaltigkeit des Besonderen bestimmt werde. Dies entspricht der gewöhnlichen Ausdrucksweise Kants, nach der das Allgemeine als das Bestimmende, das Besondere als das Bestimmte gefasst wird. So behauptet Kant *Kr.d.U.* 348, dass unser Verstand, der in seiner Erkenntnis vom Allgemeinen (dem Begriff) zum Besonderen (der gegebenen sinnlichen Anschauung) geht, »in Ansehung der Mannigfaltigkeit des Letztern (scil. des Besonderen) nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urteilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung ... unter dem Begriff erwarten muss». Denselben Sinn hat das Bestimmen, wenn Kant behauptet, dass die Mannigfaltigkeit der empirischen Gesetze der Natur, die sich nicht auf die apriorischen Gesetze des Verstandes allein zurückführen lassen, von diesen letzteren »unbestimmt gelassen» werden (*Kr.d.U.* XXVII). *Anderseits* meint Kant jedoch auch, dass durch die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine dieses Allgemeine, der Begriff selbst, bestimmt werde. Die Spezifikation eines allgemeinen Begriffs bzw. der später näher zu erörternde Ausdruck »die Spezifikation der Natur», besagt für Kant, logisch gesehen, dass das Allgemeine der Stoff ist, der durch das unter dasselbe fallende Besondere determiniert wird. »Die Gattung ist» — so führt Kant aus (*Erste Einleitung* 22) — »... gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmungen zu besonderen Arten und Unterarten verarbeitet...» Durch das Unterordnen des Besonderen unter das Allgemeine wird also dieses letztere näher bestimmt. Ein analoger Gedanke macht sich bei Kant auch in Bezug auf die Subsumtion im transzendentalen Sinne geltend. In der *Ersten Einleitung* (S. 18) definiert er die bestimmende Urteilskraft direkt als »ein Vermögen, einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu b e s t i m m e n». Von den Verstandesbegriffen wird ferner gesagt, dass sie »durch Prädikate der sinnlichen Anschauung ... bestimmbar» sind (*Kr.d.U.* 235). — Der Zusammenhang der beiden Ausdrucksweisen Kants in Bezug auf das Bestimmen als eine Funktion der transzendentalen Urteilskraft erklärt sich aus seiner Ansicht, dass

eine b e s t i m m t e, objektive Erkenntnis erst durch das Zusammenwirken von Anschauung und Begriff, von Besonderem und Allgemeinem gegeben wird. Das in der empirischen Anschauung Gegebene ist nach Kant als solches ein unbestimmter Gegenstand und der Begriff ist an und für sich, d.h. ohne korrespondierende Anschauung, leer. Der Übergang von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit vollzieht sich erst durch die Subsumtion der Anschauung unter den Begriff, wodurch sowohl der »unbestimmte Gegenstand der Anschauung» wie auch der Begriff ihre Bestimmtheit erhalten. Diese Subsumtion ist das Werk der bestimmenden Urteilskraft.

Man bemerke ferner, dass das Bestimmen nicht etwas ist, das zu der Subsumtion der Urteilskraft hinzukommt, sondern in der Subsumtion selbst liegt: indem das Besondere als unter dem Allgemeinen enthalten gedacht wird, ist es, bzw. das Allgemeine, als bestimmt gedacht. Das Bestimmtsein des Allgemeinen, worum es sich hier handelt, besteht eben darin, dass es das Besondere unter sich hat, in das Besondere als ein Moment eingeht; das Bestimmtsein des Besonderen — darin, dass es unter das Allgemeine fällt. Das Bestimmen besteht also in der Subsumtion selbst. Dieser Behauptung scheint zwar ein oben angeführter Gedanke Kants gegenüberzustehen, nach dem die Subsumtion der Urteilskraft von der Bestimmung des Besonderen durch das Allgemeine als der Funktion der Vernunft unterschieden wird (vgl. oben, S. 2). Indessen hat Kant selbst gelegentlich ausdrücklich betont, dass, wenn das Allgemeine gegeben ist, die Bestimmung des Besonderen durch dasselbe allein die Subsumtion der Urteilskraft erfordere. Es heisst *Kr.d.r.V.*, B. 674: »Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon a n s i c h g e w i s s und gegeben, und alsdann erfordert es nur U r t e i l s k r a f t zur Subsumtion und das Besondere wird dadurch notwendig bestimmt». Angesichts dieses Gedankens lässt sich Kants — bei der Charakteristik der reflektierenden Urteilskraft eingeführte — Gegenüberstellung des Bestimmens und der Reflexion als z w e i e r A r t e n der Subsumtion der Urteilskraft selbstverständlich nicht aufrechterhalten.

Wenden wir uns nun dem Ausdruck »*reflektieren*» zu. Reflektieren (Überlegen) heisst nach Kant »gegebene Vorstellungen ent-

weder mit andern, oder mit seinem Erkenntnisvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten» (*Erste Einleitung* 18; vgl. *Kr.d.r.V.*, B. 316). Auch bei dem Reflektieren wird also das gegebene Besondere auf ein Allgemeines, auf einen Begriff, bezogen, wodurch es möglich wird, einen Zusammenhang zwischen den einzelnen Vorstellungen oder zwischen ihnen und dem Erkenntnisvermögen festzustellen. Was ist nun aber der Sinn dieses Beziehens? Wir finden bei Kant eine Behauptung, nach der das Reflektieren mit der Subsumtion der Urteilskraft überhaupt gleichgesetzt zu werden scheint: »In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff... möglich ist, hat die *Reflexion* im Begriffe einer Natur überhaupt, d.i. im Verstande, schon ihre Anweisung, und die Urteilskraft bedarf keines besondern *Prinzips der Reflexion... Die Urteilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend...*» (*Erste Einleitung* 19 f.; kurs. von mir). Aus diesem Zitat geht hervor, dass Kant auch d e n Gedanken umfasst hat, dass die Reflexion die allgemeine Funktion der Urteilskraft sei und dass das »Bestimmen» eine Art der Reflexion bilde.[1] Von besonderem Gewicht ist für uns in diesem Zusammenhange, dass die Reflexion hier nicht als etwas von dem Bestimmen spezifisch Unterschiedenes betrachtet wird. Die Reflexion schliesst ihrem Begriffe nach das Bestimmen und das dadurch gegebene Verhältnis vom Besonderen und Allgemeinen nicht aus. Wenn Kant behauptet, dass die Urteilskraft in Bezug auf die allgemeinen Naturbegriffe »in ihrer Reflexion zugleich bestimmend» ist, so bedeutet dieses »zugleich» selbstverständlich nicht, dass die Urteilskraft teils reflektiert, teils auch bestimmt, sondern dass sie eben durch ihre Reflexion bestimmt. Die Reflexion selbst kann sonach bestimmend sein. Dieses in dem angeführten Zitat angenommene Verhältnis von Bestimmen und Reflexion ist dann natürlich ein ganz anderes als das bei dem Gedanken der Differenzierung der Urteilskraft in eine bestimmende und eine reflektierende vorausgesetzte. — Schon

[1] Man beachte, dass die zitierten Worte Kants gleich auf seine Bestimmung des Reflektierens und der reflektierenden Urteilskraft als einer Art der Urteilskraft folgen. Dadurch wird wohl die Annahme, Kant gebrauche hier den Ausdruck Reflexion in einem neuen (weiteren) Sinne, höchst unwahrscheinlich gemacht. Die Stelle ist vielmehr als der Ausdruck einer Unklarheit der Kantischen Konzeption des Begriffs 'reflektierende Urteilskraft' zu deuten.

daraus, dass beide Gedanken bei Kant nebeneinander stehen, lässt sich auf eine Unklarheit des Kantischen Begriffs der reflektierenden Urteilskraft schliessen. Das durch die Reflexion ausgedrückte Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen (bzw. zum Erkenntnisvermögen) scheint einerseits das durch das Bestimmen ausgedrückte Verhältnis auszuschliessen, andererseits aber doch auch nicht.

Betrachten wir nun die *differentiæ specificæ*, die Kant bei der Gegenüberstellung von bestimmender und reflektierender Urteilskraft als zweier Arten der Urteilskraft anführt.

Die bestimmende Urteilskraft unterscheidet sich nach Kant von der reflektierenden dadurch, dass das Allgemeine, worunter das Besondere als enthalten gedacht wird, bei ihr »gegeben» ist, während es bei der reflektierenden erst »gefunden» werden soll (*Kr.d.U.* XXV f.). Der Ausdrucksweise, die Kant bei der Einführung dieser Kriterien gebraucht, wird die psychologische Deutung des Gegebenseins bzw. des Gefunden-werden-Sollens des Allgemeinen im Sinne eines faktischen Vorgestelltseins bzw. eines erlebten Aufgegebenseins nahegelegt. Es ist jedoch klar, dass eine solche Deutung das Wesentliche des Kantischen Gedankens verfehlt. Sollte Kant mit der Gegenüberstellung von bestimmender und reflektierender Urteilskraft nur diesen Unterschied der Erlebnisse meinen, so würde die Grenze zwischen den beiden Arten der Urteilskraft labil und relativ sein. Ein und dasselbe Besondere könnte dann in seinem Verhältnis zu demselben Allgemeinen das eine Mal als bestimmt, das andere Mal als nicht bestimmt beurteilt werden, je nachdem das Allgemeine dem Urteilenden einfällt oder nicht. Dies kann jedoch nicht Kants Meinung sein; sämtliche Lehren der *Kr.d.U.* wären sonst völlig unverständlich. Kant hebt auch selbst ausdrücklich hervor, dass der Mangel (d.h. das Nicht-Gegebensein) des Allgemeinen bei der reflektierenden Urteilskraft nicht im subjektiven, sondern im objektiven Sinne verstanden werden müsse. Es heisst bei ihm: »Allein die r e f l e k t i e r e n d e Urteilskraft soll unter einem Gesetze subsumieren, welches noch nicht gegeben und also in der Tat nur ein Prinzip der Reflexion über Gegenstände ist, für die es uns *objektiv* gänzlich an einem Gesetze mangelt...» (*Kr.d.U.* 312; kurs. von mir). Der Unterschied zwischen der bestimmenden und der reflektierenden Urteilskraft ist bei Kant nicht ein Unterschied des fak-

tischen subjektiven Erlebnisgehalts bei der Beurteilung, sondern ein Unterschied des gedachten objektiven Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen. Dieser Unterschied ist es auch, der durch die Gegenüberstellung von Gegebensein und Gefundenwerden-Sollen des Allgemeinen angezeigt werden soll.

Was das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen bei der bestimmenden Urteilskraft nach Kant kennzeichnet, ist das Bestimmtsein des Besonderen durch das Allgemeine. Die Behauptung, dass das Allgemeine bei der bestimmenden Urteilskraft »gegeben« ist, besagt, wenn dadurch ein spezifisches Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen ausgedrückt sein soll, dass es dem vorgestellten Besonderen als eine Bestimmung anhaftet, dem Gegenstande m i t g e g e b e n ist. Handelt es sich um die Naturgegenstände als das Besondere und die apriorischen Verstandesbegriffe als das Allgemeine, so ist das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen dasjenige des Bestimmens. Die Begriffe bestimmen »das Objekt, wie es beschaffen ist« und sind, wie Kant sich ausdrückt, konstitutiv für die bestimmende Urteilskraft (vgl. *Kr.d.U.* 342, 331). Das »Gegebensein« der Begriffe besagt hier nichts anderes als ihre objektive Gültigkeit.

Bei der reflektierenden Urteilskraft soll das Allgemeine nicht »gegeben« sein. D.h. dem Ausgeführten nach: das Besondere ist hier durch das Allgemeine nicht bestimmt. Es fragt sich nun, wie hier das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen p o s i t i v zu deuten ist. Kant sagt, das Allgemeine soll erst »gefunden« werden. Durch diesen Ausdruck ist der Ziel- oder Zweckcharakter des Allgemeinen angegeben; das Allgemeine ist als Zweck gefasst. So hebt Kant z.B. in Bezug auf die »qualitative Vollkommenheit« eines Gegenstandes, die ins Bereich der reflektierenden Urteilskraft fällt (vgl. unten, zweite Studie), ausdrücklich hervor, dass das Allgemeine, nämlich der Begriff vom Dinge, wie es sein soll, hier als Zweck auftrete (*Kr.d.U.* 45 f.). Im Zusammenhang mit der Erörterung der formalen Zweckmässigkeit der Natur legt Kant, wie schon bemerkt, dem Verstande eine »notwendige Absicht« auf die Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Naturgesetze, ja ein »Bedürfnis zu ihr«, bei. Er spricht von einer »Aufgabe« oder einem »Geschäft« des Verstandes, das Allgemeine, d.h. hier die gesetzliche Einheit, für das Mannigfaltige des Besonderen zu finden. Es soll ein Ziel oder ein Zweck des Verstandes sein, die Einheit der Prinzipien in die Mannigfaltigkeit des Besonderen hineinzubringen. Wenn Kant behauptet, dass die Erreichung der genannten Absicht des Verstandes ein Gefühl der Lust erregt, wird die Vermutung nahegelegt, Kant spreche von einem Zweck, welchen ein verständiges Wesen für seine Erkenntnis realiter setzt, zu dem es wirklich hinstrebt. Dass es sich jedoch für Kant bei der Kritik der Erkenntnisvermögen in erster Linie nicht um eine Untersuchung der faktischen, psychologischen Natur des menschlichen Erkennens und Fühlens, sondern um die Prinzipien objektiver Erkenntnis bzw. um den apriorischen Grund des Gefühls handelt, haben wir schon oben betont. Kant fragt, wie geurteilt werden s o l l und unter welchen Bedingungen ein Gefühl allgemeingültig sein kann, nicht, wie faktisch geurteilt und gefühlt wird. Im Hinblick hierauf muss man bei den angeführten Ausdrücken »Absicht«, »Bedürfnis« usw. von ihrer psychologischen Bedeutung absehen und sie allein als Ausdrücke für ein bestimmtes Verhältnis zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen deuten. Nicht auf das faktische Vorhandensein einer Zweckvorstellung, bei der das Allgemeine vorgestellt ist, sondern auf eine bestimmte Fassung des Verhältnisses vom Besonderen und Allgemeinen im Sinne des Verhältnisses des Zweckmässigen zum Zweck kommt es hier an. Das Allgemeine soll Zweck i m V e r h ä l t n i s z u d e m B e s o n d e r e n sein. Die Einheit der Prinzipien ist als Zweck gefasst, auf den die Urteilskraft das gegebene Besondere bezieht. Im Gegensatz zu der bestimmenden Urteilskraft, bei der das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen in dem »Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit ... den Kategorien« (*Kr.d.U.* XXXIX) besteht, ist die reflektierende Urteilskraft also dadurch gekennzeichnet, dass bei ihr das Besondere als zweckmässig im Verhältnis zu dem Allgemeinen gefasst wird. Das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen erhält hier den Charakter der Z w e c k m ä s s i g k e i t.

Kant führt den Begriff der Zweckmässigkeit in der *Kr.d.U.* bei der Erörterung des Prinzips der reflektierenden Urteilskraft ein. Bevor wir untersuchen, was die positive Charakteristik des Verhältnisses zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen im Sinne der Zweckmässigkeit bei Kant bedeutet, empfiehlt es sich, die Kantische Lehre vom Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ins Auge zu fassen.

Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft.

Der reflektierenden Urteilskraft kommt nach Kant ein transzendentales Prinzip zu. Der Inhalt dieses Prinzips ergibt sich für ihn aus folgenden Überlegungen.

Die Reflexion der reflektierenden Urteilskraft betrifft die besonderen empirischen Gesetze, sofern sie von der allgemeinen Gesetzgebung des Verstandes unbestimmt gelassen sind. Die Reflexion sucht zu der Mannigfaltigkeit des Besonderen ein Allgemeines zu finden, worunter das Mannigfaltige subsumiert werden kann, um dadurch dem Unbestimmten und Zufälligen Bestimmtheit und Gesetzmässigkeit zu verleihen. Sollen wir uns in dem Labyrinth der möglichen besonderen Gesetze zurechtfinden, so muss bei der Mannigfaltigkeit dieser Gesetze der Charakter eines logischen Systems gefunden werden können. Es muss möglich sein, von dem Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen, das Mannigfaltige zu klassifizieren und in ein System zu bringen. Soll nun die reflektierende Urteilskraft »die ganze Natur nach ihren empirischen Verschiedenheiten ... klassifizieren» und aus ihr ein einheitliches System errichten, so muss sie voraussetzen, die Natur spezifiziere sich selbst nach der Idee eines Systems. Die Reflexion muss sonach, um möglich zu sein, sich selbst ein Prinzip vorschreiben, das Prinzip nämlich, die Natur in Bezug auf die besonderen, zufälligen, empirischen Gesetze so zu betrachten, als ob sie der Forderung des Systems der besonderen Gesetze entspräche. Das eigentümliche Prinzip der Urteilskraft ist also die Annahme (das »Gesetz») der Spezifikation der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze. Da ferner nach dieser Annahme die Natur einer Absicht oder Aufgabe des Verstandes, eine Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse zu finden, angemessen sein soll, so kann man auch sagen, dass das Prinzip der Urteilskraft die Zweckmässigkeit der Natur in Bezug auf unser Erkenntnisvermögen bzw. auf die Reflexion der Urteilskraft zum Ausdruck bringt. (Vgl. zum Ausgeführten *Kr.d.U.* XXVII ff. und *Erste Einleitung* 19 ff.)

Für unser Problem, d.h. für die Analyse des Begriffs der reflektierenden Urteilskraft, ist die Frage nach der Gültigkeit dieses Prinzips von entscheidender Bedeutung. Wir wenden uns dieser Frage zu.

Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ist nach Kant kein Gesetz, das die Urteilskraft der Natur vorschreibt; die reflektierende Urteilskraft ist nicht autonom im objektiven Sinne. Die Reflexion über die Natur richtet sich nach der Natur, nicht umgekehrt (vgl. *Kr.d.U.* XXXVII, *Erste Einleitung* 33). Das Prinzip soll vielmehr ein Gesetz sein, das allein für die Reflexion selbst gilt. Die Urteilskraft ist im subjektiven Sinne autonom oder, wie Kant auch sagt, heautonom (*Kr.d.U.* XXXVII). Das Prinzip, dem sie folgt, holt sie nicht anderwärts her, in welchem Falle sie heteronom und dann auch bestimmend sein würde, sondern sie schreibt es sich selbst vor. Sie gibt sich selbst ein Prinzip für ihre Reflexion über die Natur (*Kr.d.U.* XXVII f.). Das Prinzip ist kein objektives Gesetz, sondern ein subjektives Prinzip, »eine Maxime» der Urteilskraft, dessen Notwendigkeit wir nicht einzusehen oder zu beweisen vermögen (vgl. *Kr.d.U.* XXXIV).

Durch die Behauptung der Heautonomie der reflektierenden Urteilskraft bzw. der subjektiven Natur ihres Prinzips scheint eines mit Bestimmtheit ausgesagt zu sein: das Mannigfaltige der empirischen Gesetze ist, objektiv gesehen, durch die Einheitsforderung des Verstandes nicht bestimmt. Die Gegenstände werden durch die Verstandesbegriffe bestimmt, nicht aber durch das Prinzip der Urteilskraft. Dieser negative Gedanke steht fest. Schwerer ist es, den *positiven* Sinn der genannten Behauptung zu fixieren. Hält man daran fest, dass die Annahme der systematischen Einheit der besonderen Naturgesetze keine Aussage über die objektive Natur selbst sein soll, so scheint diese Annahme im Sinne einer falschen, oder wenigstens unbeweisbaren Fiktion zu verstehen zu sein, die zu gewissen Zwecken, nämlich zur Erforschung der Natur, gemacht wird. Diese Deutung des Prinzips wird an mehreren Stellen bei Kant nahegelegt. So, wenn gesagt wird, dass die Annahme der Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen der Natur selbst nichts beilege, sondern nur einen Leitfaden für die Nachforschung gebe. So, wenn das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft als ein »heuristisches Prinzip» bezeichnet wird, nach dem wir den empirischen Gesetzen der Natur nachspüren müssen (vgl. *Erste Einleitung* 12, *Kr.d.U.* XXXIV, XXXVIII u.ö.). Dennoch lässt sich diese Deutung nicht streng durchführen. Kant scheint vielmehr auch den Gedanken vorauszusetzen, dass dem Prinzip der reflektierenden Urteilskraft

objektive Gültigkeit zukomme. Obgleich er ausdrücklich betont, dass das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft bloss subjektiv sei, nur für die Reflexion der Urteilskraft, nicht für die Objekte selbst gelte, scheint er dennoch die Beziehung des Prinzips auf die Objekte im Sinne des Bestimmtseins dieser durch das Prinzip vorauszusetzen.

Man beachte, dass das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft nach Kant ein transzendentales Prinzip sein soll, d.h. ein solches, »durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis überhaupt werden können» (*Kr.d.U.* XXIX). Ihm kommt eine gewisse Beziehung auf die Möglichkeit der Dinge als Objekte unserer Erkenntnis selbst zu. Die Annahme der Spezifikation der Natur ist sonach nicht sowohl eine subjektive Bedingung des faktischen Erkenntnisfortschrittes als vielmehr eine Bedingung der Objektivität unserer Erkenntnis. Eine Objektbeziehung ist übrigens schon durch den apriorischen Charakter des Prinzips gedacht. Das Apriori bei Kant enthält in allen seinen Bedeutungsnuancen stets den Gedanken der notwendigen Beziehung auf das Objekt. — Man könnte gegen diese Bemerkung einwenden: auch die Ideen der Vernunft sind nach Kant apriori und transzendental; ihnen kommt jedoch nach Kant keine objektive Gültigkeit für die Gegenstände der Erfahrung in demselben Sinne wie den Kategorien zu; die Erfahrungsgegenstände sind durch sie nicht bestimmt. Unsere Antwort auf diesen Einwand lautet: Die Kantische Behauptung der regulativen Natur der Ideen ist, wie noch zu zeigen sein wird, dialektisch; durch sie ist der Gedanke des Bestimmtseins der Erfahrungsgegenstände durch die Ideen zwar ausdrücklich negiert, anderseits aber im Stillen auch vorausgesetzt.

Man beachte ferner, dass Kant eine transzendentale Deduktion des Prinzips der reflektierenden Urteilskraft gibt. Wie jedes transzendentale Prinzip, das vorschreibt, »wie geurteilt werden soll», und also von der psychologischen Feststellung, wie faktisch geurteilt wird, streng unterschieden werden muss (*Kr.d.U.* XXXI), erfordert auch das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft eine transzendentale Deduktion, »vermittelst deren der Grund so zu urteilen in den Erkenntnisquellen a priori aufgesucht werden muss» (ibid.). Die Deduktion lautet kurz zu-

sammengefasst folgendermassen: Zu den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung gehören die allgemeinen Gesetze, ohne welche die Natur (als Gegenstand möglicher Erfahrung) überhaupt nicht gedacht werden kann, d.h. die »Grundsätze des reinen Verstandes», unter denen die Urteilskraft bestimmend ist. Durch die allgemeinen Verstandesgesetze wird die Mannigfaltigkeit der empirischen Naturgesetze unbestimmt gelassen. Da indessen die Einheit der Erfahrung (als eines Systems nach empirischen Gesetzen) vorausgesetzt werden muss, »da sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung stattfinden würde», so muss die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch a priori annehmen, dass die empirischen Naturgesetze eine gesetzliche Einheit in der Verbindung ihrer Mannigfaltigkeit zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalten. (Vgl. *Kr.d.U.* XXXI ff.) Diese transzendentale Deduktion des Prinzips der Urteilskraft gründet sich auf die Voraussetzung, dass unsere Erfahrung ein einheitliches System bilde. Die Annahme der Spezifikation der Natur in ihren besonderen Gesetzen als eines Prinzips der Reflexion erhält ihre Berechtigung durch die allgemeine Forderung der systematischen Einheitlichkeit der Erfahrung.[1] Alles hängt von der Natur dieser Forderung, die eine Vernunftforderung ist, ab. Erhebt sie Anspruch auf objektive Gültigkeit, so bringt die Annahme der Spezifikation der Natur in ihren besonderen Gesetzen bzw. der Zweckmässigkeit der Natur für unsere Urteilskraft nicht nur ein subjektives Prinzip für die Reflexion, sondern eine objektive Bestimmtheit der

[1] Man hat in der Kantliteratur mit Recht auf die genaue Übereinstimmung zwischen dem Begriff der reflektierenden Urteilskraft in der *Kr.d.U.* und dem »hypothetischen Gebrauch der Vernunft» in der *Kr.d.r.V.* hingewiesen. (Vgl. Stadler, a.a.O., S. 42 f. Ungerer, a.a.O., S. 15 ff.) Wenn Ungerer betont, dass das Prinzip der refl. Urteilskraft in der *Kr.d.r.V.* ein »reiner Vernunftbegriff» heissen müsste, so ist dies auch richtig. Doch ist hier eine Distinktion von Gewicht. Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft entspricht nicht der Idee von der systematischen Einheit der Natur, die eine Forderung der Vernunft ist und als solche auch in der *Kr.d.U.* vorausgesetzt wird (vgl. *Kr.d.U.* 344 und auch die soeben angeführte Deduktion; wird das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft von der Vernunftforderung der systematischen Einheit der Natur nicht unterschieden, so sinkt die Deduktion zu einer reinen Tautologie herab), sondern vielmehr dem, was Kant das »Schema der Vernunft» bzw. »ein Analogon eines Schemas» nennt (vgl. *Kr.d.r.V.*, B. 693).

Natur zum Ausdruck. Kommt dagegen der Vernunftforderung keine objektive Gültigkeit zu, so ist auch die Annahme der Spezifikation der Natur in ihren besonderen Gesetzen etwas bloss Subjektives. Beide Gedanken liegen bei Kant vor, da eben seine Deutung der Objektrelation der Idee, wie zu zeigen sein wird, nicht einheitlich ist: Einerseits spricht er der Idee objektive Gültigkeit für die Erscheinungswelt ab; sie ist kein konstitutives Prinzip für die Erscheinungswelt; anderseits scheint Kant jedoch bei der positiven Bestimmung des Verhältnisses von Idee und Erscheinungswelt dennoch ein Bestimmtsein der letzteren durch die Idee vorauszusetzen.

Aber auch völlig abgesehen von der Kantischen Lehre von der Objektbeziehung der Idee, lässt sich, wie mir scheint, ein entscheidender Beweis dafür beibringen, dass Kant in dem Begriff der reflektierenden Urteilskraft den Gedanken des Bestimmtseins der Natur durch die Urteilskraft bzw. durch ihr Prinzip gedacht haben muss.

Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, welches das Verhältnis des Besonderen der Natur zu dem von diesem Vermögen gesuchten Allgemeinen zum Ausdruck bringt, soll seinem Inhalt nach zugleich auch das Verhältnis der Natur zur reflektierenden Urteilskraft selbst angeben. In dem Begriff der systematischen Einheit der Natur in Bezug auf ihre empirischen Gesetze sind zwei Faktoren beteiligt: die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze, die gegeben werden können, und der Gedanke der Einheit in der Verbindung dieser Mannigfaltigkeit. Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft gibt das Verhältnis dieser beiden Faktoren zueinander an. Da nun die Einheit des Mannigfaltigen nach Kant in unserem Erkenntnisvermögen selbst liegt, das Besondere (die Menge der empirischen Naturgesetze) dagegen gegeben ist, so kann man sagen, dass die im Prinzip gedachte Beziehung des Besonderen zum Allgemeinen (zur Einheit) zugleich das Verhältnis der Natur nach ihren besonderen Gesetzen zum Erkenntnisvermögen zum Ausdruck bringt. Man kann auch sagen, dass das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft nicht nur die Voraussetzung angibt, unter der über die Natur reflektiert werden kann, sondern auch den Charakter dieser Reflexion selbst: sie charakterisiert die Beziehung der empirischen Naturgesetze zum Erkenntnisvermögen, d.h. die Objektbeziehung der reflektierenden Urteilskraft selbst. Unmittelbarer und deutlicher tritt dies vielleicht bei der Formulierung des Prinzips der reflektierenden Urteilskraft zutage, bei der Kant den Begriff der Zweckmässigkeit einführt (vgl. z.B. *Kr.d.U.* XXXIV). Die Zweckmässigkeit der Natur in ihren besonderen Gesetzen besagt zunächst ein Verhältnis der Mannigfaltigkeit dieser Gesetze zu der als Zweck gefassten Einheit. Zugleich soll aber die Annahme dieser Zweckmässigkeit oder der Spezifikation der Natur in ihren besonderen Gesetzen nach Kant auch die Annahme der Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen bzw. für die Reflexion der Urteilskraft sein. Was von der Urteilskraft zum Behuf ihrer Reflexion über die Natur nach ihren besonderen Gesetzen a priori vorausgesetzt wird, ist, wie Kant sagt, »die Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen«. Die vorausgesetzte Zweckmässigkeit der Natur, die ein Begriff der reflektierenden Urteilskraft sein soll, drückt somit das Verhältnis der Natur zur Reflexion der Urteilskraft selbst, d.h. eben die Natur der Objektbeziehung der reflektierenden Urteilskraft, aus.

In dem Gedanken der systematischen Einheit der Natur, der im Prinzip der Urteilskraft angenommen ist, liegt der Gedanke der Gesetzlichkeit des Besonderen, d.h. der Notwendigkeit der besonderen Gesetze »aus einem Prinzip der Einheit«. In diesem Gedanken ist also unter anderem angenommen, dass die Mannigfaltigkeit des Besonderen durch die Einheit des Systems bestimmt ist. Da nun das im Prinzip der Urteilskraft angenommene Verhältnis des Besonderen der Natur zu dem Begriff der systematischen Einheit auch das Verhältnis des Besonderen zur Urteilskraft, sofern es sich um die reflektierende Urteilskraft handelt, zum Ausdruck bringt, so erhellt, dass in dem Begriff der reflektierenden Urteilskraft von Kant das Bestimmtsein des Besonderen durch die Urteilskraft vorausgesetzt ist, obgleich Kant ausdrücklich auch den entgegengesetzten Gedanken mit diesem Begriff verbindet. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft birgt in sich den doppelten Gedanken des Bestimmtseins und des Nicht-Bestimmtseins des Besonderen durch die Urteilskraft.

Kant redet, wie wir oben gesehen, stellenweise von der Reflexion, die zugleich ein Bestimmen ist, führt aber auch das Reflektieren und das Bestimmen als zwei einander ausschliessende Arten der Subsumtion ein. Die beiden verschiedenen Fassungen

der Reflexion heben — so können wir jetzt behaupten — jede eines der beiden im Begriffe der reflektierenden Urteilskraft enthaltenen, einander entgegengesetzten Momente, des Bestimmens und des Nicht-Bestimmens, hervor.

Liegt nun in dem Verhältnis der reflektierenden Urteilskraft und ihres Prinzips zu der Mannigfaltigkeit der empirischen Naturgesetze der doppelte Gedanke des Bestimmens und des Nicht-Bestimmens, so ist anzunehmen, dass dieser Doppelgedanke auch mit der Annahme der Zweckmässigkeit der Natur für die reflektierende Urteilskraft mitgesetzt ist. Dies ist nun auch durchweg der Fall. Der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur enthält bei Kant, wie hier nur angedeutet, in der zweiten Studie dagegen im einzelnen verfolgt werden soll, stets den Gedanken des Bedingt- oder Bestimmtseins des als zweckmässig Bezeichneten durch den Zweck. Zugleich soll jedoch dadurch, dass es sich hier um eine Zweckmässigkeit handelt, der keine reale Zweckvorstellung zugrunde liegt, das Bestimmtsein des Besonderen durch das Allgemeine, zu dem es zusammenstimmt, negiert sein.

Dieses Doppelverhältnis tritt gleichsam in einer zugespitzten Form zutage, wenn Kant die Zweckmässigkeit als »Gesetzmässigkeit des Zufälligen als eines solchen» bezeichnet (*Erste Einleitung* 25, *Kr.d.U.* 344). Das Zufällige soll einen Gegensatz zum Gesetzmässigen bilden. Dass die empirischen Naturgesetze für unsere Einsicht zufällig sind, besagt nach Kant, dass sie a priori nicht erkannt werden können (*Kr.d.U.* XXXIII). Der Verstand sieht die Notwendigkeit der besonderen Naturgesetze gar nicht ein, weil sie eben vieles enthalten, das durch die Gesetze des Verstandes unbestimmt gelassen wird. Das Gesetzmässige ist im Gegensatz zum Zufälligen das durch die Gesetzlichkeit des Erkenntnisvermögens Bestimmte. Indem die Zweckmässigkeit der besonderen Naturgesetze die Gesetzmässigkeit des Zufälligen als solchen bezeichnen soll, bringt sie also die beiden Gedanken des Bestimmtseins und des Nicht-Bestimmtseins dieser Gesetze durch das Erkenntnisvermögen zum Ausdruck.

Bemerkungen zum Ausdruck »regulativ» bei Kant.[1]

Der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur ist nach Kant ein Begriff der reflektierenden Urteilskraft. Dies gilt unabhängig davon, ob es sich um subjektive oder objektive Zweckmässigkeit handelt, d.h. unabhängig davon, ob der vorausgesetzte Zweck etwas Subjektives, nämlich die Reflexion der Urteilskraft selbst ist, oder ob er ein objektiver, von der Vernunft gesetzter ist. Dass es sich hier um die reflektierende Urteilskraft handelt, wird von Kant auch so ausgedrückt, dass ein Begriff oder ein Prinzip der Urteilskraft regulativ für die Beurteilung bzw. für die Urteilskraft selbst sei (*Kr.d.U.* 270, 294 f., 344 u.ö.).

Wir wollen hier den Sinn des Kantischen Ausdrucks »regulativ» einer kurzen Betrachtung unterziehen. Sollte die Analyse dieses Ausdrucks feststellen, dass sich in ihm auch der Doppelgedanke des Bestimmens und des Nicht-Bestimmens verbirgt, so kann sie als eine Bestätigung dessen angesehen werden, was über die Natur der Objektbeziehung des Prinzips der reflektierenden Urteilskraft bzw. über diese selbst ausgeführt wurde.

Die Bedeutung des Terminus »regulativ» lässt sich allein an Hand einer Untersuchung des Kantischen Begriffs »Idee» bestimmen. Die folgenden Betrachtungen geben keine vollständige Analyse dieses für den Kantischen Kritizismus zentralen Begriffes. Sie suchen allein dasjenige ins Auge zu fassen, was für die Frage nach der Objektbeziehung der Idee von Bedeutung ist.

Transzendentale Ideen oder notwendige Vernunftbegriffe sind nach Kant Begriffe von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (*Kr.d.r.V.*, B. 379). Wir gehen hier auf diese Bestimmung des Ideebegriffs sowie auch auf die Einteilung der verschiedenen Vernunftbegriffe bei Kant nicht ein. Wir werfen allein die Frage auf: wie denkt sich Kant das Verhältnis der Idee zu den objektiven Erfahrungsgegenständen?

Kant sucht seine diesbezüglichen Gedanken unter anderem dadurch zum Ausdruck zu bringen, dass er die Idee ein regula-

[1] Die folgenden Seiten bringen einige Gedanken in Bezug auf den Kantischen Begriff der Idee, die ich ursprünglich in einem besonderen, schon in meiner Arbeit *Untersuchungen zur Raumlehre Kants*, S. 296 angezeigten Aufsatze zu entwickeln geplant hatte.

tives Prinzip der Vernunft nennt. Durch diesen Ausdruck soll einerseits ein bestimmtes Verhältnis zwischen Idee und Sinnengegenstand negiert — das ist das negative Moment des Gedankens —, anderseits aber auch das Verhältnis zwischen ihnen positiv charakterisiert sein.

Der Sinn des negativen Moments lässt sich sehr leicht feststellen. Die regulative Natur der Idee steht dem konstitutiven Charakter der reinen Verstandesbegriffe gegenüber und besagt, dass dem Vernunftbegriff keine objektive Realität zukommt. Da in der sinnlichen Erfahrung alles bedingt ist, kann kein einer Idee korrespondierender Gegenstand sinnlich gegeben sein; und da unsere Erkenntnis auf die sinnliche Erscheinungswelt begrenzt ist, können wir von dem Objekt, das einer Idee entsprechen würde, keine Erkenntnis besitzen. Die Ideen haben, wie Kant sagt, »keine Beziehung auf irgendein Objekt, was ihnen kongruent gegeben werden könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind» (*Kr.d.r.V.*, B. 393). Als regulativ und nicht konstitutiv hängen sie dem Objekte der Erkenntnis nicht an (vgl. IV 350). Die Erfahrungsgegenstände enthalten die durch die Idee ausgedrückte Bestimmtheit nicht in sich, d.h. die Totalität der Bedingungen zu einem bedingten Erfahrungsgegenstande ist nicht schon mit diesem selbst gegeben, nicht schon »in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten» (*Kr.d.r.V.*, B. 364). Während der Erfahrungsgegenstand notwendig unter die Verstandesbegriffe fällt, d.h. in Bezug auf diese bestimmt ist, wird durch die Idee kein Objekt »bestimmt» (vgl. *Kr.d.r.V.*, B. 385). Der negative Sinn der regulativen Natur der Idee besteht somit in dem Gedanken des Nicht-Bestimmtseins der Erfahrungsgegenstände durch die Idee.

Was ist aber der positive Sinn des Ausdrucks »regulativ»? Wie wird mit anderen Worten das Verhältnis der Idee zu den sinnlich gegebenen Erscheinungsgegenständen von Kant positiv gefasst?

Kant unterstreicht, dass die Vernunftideen sich unmittelbar nicht auf die Erscheinungsgegenstände, sondern allein auf den Verstandesgebrauch selbst beziehen (*Kr.d.r.V.*, B. 383, 672 u.ö.). Sie schreiben nicht den Objekten ein Gesetz vor, sondern geben nur dem Verstand eine »Richtung auf eine gewisse Einheit». Die Ideen bringen die Forderung der Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs in Bezug auf die Erfahrung zum Ausdruck, die die reine Vernunft an den Verstand stellt (vgl. *Kr.d.r.V.*, B. 673 f. u.ö.). Sie geben eine Regel für den empirischen Verstandesgebrauch und leiten ihn bei der Bearbeitung der Erfahrung, indem sie ihn auf ein bestimmtes Ziel richten. Eine solche Regel bezeichnet Kant stellenweise als »heuristischen Grundsatz» (*Kr.d.r.V.*, B. 644, 691) oder als »heuristische Fiktion» (*Kr.d.r.V.*, B. 799). — Es muss zugegeben werden, dass die Deutung des regulativen Charakters der Idee im Sinne einer heuristischen Fiktion, die vor allem von Vaihinger verfochten wird[1], an einigen Stellen bei Kant sehr nahe liegt. Die Prinzipien der Vernunft scheinen von Kant als objektiv ungültige Annahmen gefasst zu sein, denen jedoch ein gewisser heuristischer Wert zukommt; sie sind also zweckmässige falsche Annahmen, oder Fiktionen im Sinne Vaihingers. Dieser Gedanke scheint Kant tatsächlich zuweilen vorgeschwebt zu haben, wenn er sich den positiven Sinn der Subjektivität der Prinzipien der Vernunft klar zu machen suchte. So meint er z. B., dass die beiden Prinzipien: zu allem empirisch Existierenden etwas Notwendiges zu suchen und nichts empirisch Existierendes als unbedingt anzunehmen, als objektive Grundsätze verstanden, einander widersprechen, dagegen als heuristische Grundsätze, »die nichts als das formale Interesse der Vernunft besorgen», nebeneinander bestehen können (*Kr.d.r.V.*, B. 644). Man könnte hiernach zu der Annahme geneigt sein, dass die Prinzipien der Vernunft für Kant, wie er gelegentlich sagt, »bloss ein subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrate unseres Verstandes» seien (*Kr.d.r.V.*, B. 362 f.) und dass die Frage nach der Objektivität dieser Prinzipien durch den Gedanken des fiktiven Charakters derselben erledigt sei.

Dennoch steht fest, dass dieser Gedanke der blossen Fiktivität der Vernunftideen, wenn er auch, wie wir glauben, Kant zuweilen vorgeschwebt haben mag, nicht sein Grundgedanke ist. Kant hat ja die angeführte Deutung selbst ausdrücklich abgewiesen. So behauptet er, dass ein Prinzip, das »ein bloss ökonomischer Handgriff der Vernunft» wäre, von einer Idee leicht zu unterscheiden sei (*Kr.d.r.V.*, B. 681). Die Idee sei nicht eine

[1] Vgl. Vaihinger, H., *Die Philosophie des Als-Ob*. 7. u. 8. Aufl., Leipzig 1922, S. 617 ff.

Annahme, die erst durch den Erfolg, zu dem sie führt, ihre Berechtigung besitze, sondern eine Forderung, die an den Verstand gestellt wird. Kant fällt in diesem Zusammenhang auch das bekannte Wort, die Vernunft bettele nicht, sondern g e b i e t e.

Durch dieses Verhältnis der Vernunft zum Verstand ist eine gewisse Gültigkeit der Vernunftideen für die Gegenstände der Erfahrung angenommen. Kant schreibt ihnen »objektive, aber unbestimmte Gültigkeit» zu: sie sind gültig für die Gegenstände der Erfahrung, bestimmen jedoch nichts an ihnen (*Kr.d.r.V.*, B. 691, 693). Auch hier ist also das Negative, das Nicht-Bestimmtsein der Erfahrungsgegenstände durch die Vernunftideen klar ausgesprochen. Sucht man indessen den positiven Sinn des Kantischen Gedankens vom Verhältnis der Erscheinungsgegenstände zu den Ideen festzustellen, so gelangt man, soweit ich sehe, zu dem Ergebnis, dass Kant diese Negation des Bestimmtseins der Erscheinungsgegenstände durch die Ideen dennoch nicht einheitlich durchführt. Das Regelsein für den empirischen Verstandesgebrauch, wodurch die regulative Natur der Idee gekennzeichnet ist, enthält in der Tat bei Kant den doppelten Gedanken des Nicht-Bestimmtseins und des Bestimmtseins der Erscheinungsgegenstände durch die Ideen. Der Gedanke des Bestimmtseins wird zwar von Kant ausdrücklich abgewiesen, bildet aber dennoch eine Voraussetzung, die er im Stillen mehreren wichtigen Überlegungen zugrundelegt. — Wir suchen dies kurz nachzuweisen.

Die Regel, welche die Vernunft gibt, betrifft den Regressus von dem Bedingten zu seinen Bedingungen. »Die absolute Totalität wird von der Vernunft nur sofern gefordert, als sie die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der absteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregat koordinierter Bedingungen zu diesen Folgen die Rede ist. Denn Bedingungen sind in Ansehung des gegebenen Bedingten schon vorausgesetzt und mit diesem auch als gegeben anzusehen ...» (*Kr.d.r.V.*, B. 436 f.). Die Forderung des Fortganges zu den Bedingungen scheint somit nach Kant einem objektiven Grunde zu entspringen: sie ist mit dem Bedingtsein des Erfahrungsgegenstandes, d.h. dadurch, dass das Bedingte durch die Bedingung, wie Kant sagt, »möglich

gemacht» wird (vgl. ibid.), gegeben. Es ist nun Kants Ansicht, dass der Grundsatz der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, d.h. der Satz: ist das Bedingte gegeben, so ist die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen als unbedingt gegeben, objektiv gültig sein würde, wenn die Beziehung zu dem Unbedingten a n a l y t i s c h in dem Begriff des Bedingten liegen sollte. Wäre mit anderen Worten die Beziehung zum Unbedingten in den Erscheinungsgegenständen selbst enthalten, so wären die Ideen konstitutiv (vgl. *Kr.d.r.V.*, B. 537 mit 364). Dies soll jedoch nach Kant nicht der Fall sein. Er behauptet von dem angeführten Grundsatz der Vernunft: »Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist ... offenbar s y n t h e t i s c h; denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgendeine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte» (*Kr.d.r.V.*, B. 364). Kant meint also, dass die Beziehung auf eine Bedingung im Begriff des Bedingten (A) liegt; dass aber die Frage, ob diese Bedingung selbst bedingt sei oder nicht, für den Begriff des Bedingten (A) gleichgültig sei. Die Beziehung auf das Unbedingte ist nicht mit dem Bedingten selbst gegeben. Kant bleibt indessen bei diesem Gedanken, der das Nicht-Bestimmtsein des Bedingten durch das Unbedingte zum Ausdruck bringt, nicht stehen. Man findet bei ihm auch einen anderen wichtigen Gedanken.

Er sagt: »Folgender Satz (ist) klar und ungezweifelt gewiss: dass, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben *aufgegeben* sei; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich, dass dadurch etwas auf eine Bedingung, und, wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung, und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch» (*Kr.d.r.V.*, B. 526). In dem Begriff des Bedingten liegt hiernach nicht nur die Beziehung auf etwas anderes als seine Bedingung, sondern die Aufgabe des Regressus in der Reihe aller Bedingungen. »Zur Möglichkeit des Bedingten wird ... die Totalität seiner Bedingungen ... vorausgesetzt» (*Kr.d.r.V.*, B. 394). Das Aufgegebensein des Progressus in der Reihe der Bedingungen ist nun ein anderer Ausdruck für die regulative Natur der Idee. Die Regel der Vernunft gebietet diesen Progressus in der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung. Das

Aufgegebensein des Progressus steht bei Kant dem *Gegebensein* der Bedingung mit dem Bedingten selbst gegenüber und soll somit das Nicht-Bestimmtsein des Bedingten durch die ganze Reihe der Bedingungen bzw. durch das Unbedingte zum Ausdruck bringen. Es ist jedoch klar, dass wenn das Aufgegebensein des Progressus zu dem Unbedingten, wie Kant meint, in dem Begriff des Bedingten analytisch liegen soll, der Gedanke an die Bedingungen und an ihre Totalität, d.h. der Gedanke an das Unbedingte, schon bei dem Begriff des Bedingten gedacht ist. Wird der Erfahrungsgegenstand als bedingt angenommen, so ist er auch als durch das Unbedingte bedingt angenommen. Als bedingt enthält er die Beziehung auf das Unbedingte in sich und ist sonach durch dieses bestimmt. Dies ist eine unmittelbare Folgerung aus der Kantischen Bestimmung des Aufgegebenseins des Progressus. Das Aufgegebensein der Reihe oder die regulative Natur der Idee bringt sonach bei Kant auch den Gedanken des Bestimmtseins des Bedingten durch die unbedingte Totalität seiner Bedingungen zum Ausdruck. Der Kantische Gedanke der regulativen Natur der Idee erweist sich sonach als dialektisch: er enthält den Doppelgedanken des Nicht-Bestimmtseins und des Bestimmtseins der bedingten Erfahrungsgegenstände durch die Idee. —

Die Urteilskraft als »Verbindungsmittel» zwischen Natur und Freiheit.

Wir haben bisher die Funktion der reflektierenden Urteilskraft kennen gelernt, durch die das Mannigfaltige der besonderen Naturgesetze unter dem Begriff der systematischen Einheit betrachtet wird. Diese Funktion ist jedoch nur eine Funktion der Urteilskraft. Die reflektierende Urteilskraft umspannt mehr als bloss die logische Zweckmässigkeit der Natur. Den beiden von Kant unterschiedenen Arten der reflektierenden Urteilskraft, der ästhetischen und der teleologischen, kommen besondere Aufgaben zu. Bevor wir zur Kantischen Charakteristik dieser beiden Arten der reflektierenden Urteilskraft übergehen, wollen wir einen Gedanken ins Auge fassen, der für Kant von aller grösstem Gewicht gewesen ist. Es ist der Gedanke der vermittelnden Funktion der Urteilskraft.

Die Urteilskraft soll nach Kant zwischen den beiden anderen oberen Erkenntnisvermögen, Verstand und Vernunft, vermitteln. Sie gestattet einen Übergang von dem Bereich des Verstandes zu dem Bereich der Vernunft, d.h. von der sinnlichen Natur zur intelligiblen Welt der Freiheit (*Kr.d.U.* XXV, LVII; *Erste Einleitung* 52). Deswegen kann auch gesagt werden, dass der Kritik der Urteilskraft die Funktion zukommt, zwischen den beiden Teilen der Philosophie, dem theoretischen, d.h. der Philosophie der Natur, und dem praktischen, d.h. der Philosophie der Sitten, zu vermitteln (vgl. *Kr.d.U.* XX; *Erste Einleitung* 9, 57).

Die Forderung, Natur und Freiheit zu verbinden, ist bei Kant durch seine ethischen Lehren sachlich bedingt. Der Gedanke aber, dass die Rolle der Vermittlung der reflektierenden Urteilskraft zufalle, scheint sich für Kant in erster Linie aus systematischen Gesichtpunkten zu ergeben. Wir finden bei ihm folgende Überlegungen. Drei Gemütskräfte können unterschieden werden: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen. Die Verbindung zwischen ihnen ist empirisch erkennbar: zu der Erkenntnis eines Gegenstandes tritt das Gefühl der Lust oder Unlust an der Existenz des Gegenstandes hinzu, wodurch das Begehrungsvermögen bestimmt wird. Solange der Zusammenhang der Gemütskräfte sich auf keine apriorischen Prinzipien gründet, können sie jedoch kein System, sondern bloss ein Aggregat bilden (*Erste Einleitung* 13). Die Idee der Philosophie als eines Systems erfordert deswegen, dass ein apriorisches Prinzip für alle Gemütskräfte und dann auch für das Gefühl der Lust und Unlust gesucht werde (vgl. *Erste Einleitung* 14). Nun ist für das Erkenntnisvermögen der Verstand a priori gesetzgebend, für das Begehrungsvermögen — die Vernunft. Man kann dann vermuten, dass die Urteilskraft, das dritte obere Erkenntnisvermögen, ein Prinzip a priori für das Gefühl der Lust und Unlust enthalte. Dann vermag sie den Übergang vom reinen Erkenntnisvermögen zur praktischen Vernunft, vom Gebiete des Naturbegriffs zum Gebiete des Freiheitsbegriffs, zu bewirken (*Kr.d.U.* XXIII ff.).

In den beiden Einleitungen zur *Kr.d.U.* behauptet Kant, es sei natürlich, nach der Analogie mit den beiden anderen Erkenntnisvermögen, Verstand und Vernunft, »zu vermuten» oder »zu erwarten», dass auch die Urteilskraft ein eigentümliches Prinzip

a priori besitze. An Hand der Dokumente zur Geschichte der Entstehung der *Kr.d.U.* lässt sich nun auch ziemlich sicher nachweisen, dass diese Ausdrucksweise Kants einen Gedanken wiedergibt, der für ihn selbst bei der Beschäftigung mit den Problemen der *Kr.d.U.* bestimmend gewesen ist. Aus rein systematischen Gesichtspunkten geführte Überlegungen scheinen für Kant in der Tat bei der Konzeption der *Kr.d.U.* von wesentlicher Bedeutung gewesen zu sein. Als er in der zweiten Hälfte des Jahres 1787, nach Vollendung der *Kr.d.pr.V.*, zur Beschäftigung mit der »Grundlage der Kritik des Geschmacks» überging (vgl. X 490), stiess er zunächst auf methodische Schwierigkeiten. Zur Überwindung derselben griff er, wie vor allem aus dem Brief an Reinhold vom 28. Dezember 1787 hervorgeht (X 514 f.), auf seine systematische Einteilung der Erkenntnisvermögen und der Gemütskräfte zurück. Wir wollen auf die Probleme der Entstehung der *Kr.d.U.* und auf die Rolle des »systematischen Faktors» für die Konzeption dieser Schrift nicht näher eingehen.[1] Wir müssen uns hier mit der blossen Feststellung begnügen, dass systematische Gesichtspunkte bei der Genesis des Gedankens von der vermittelnden Funktion der Urteilskraft bei Kant zweifellos eine wesentliche Rolle gespielt haben.

Betrachten wir die Bedeutung der vermittelnden Funktion der reflektierenden Urteilskraft etwas näher. Die Aufgabe der Verbindung von Natur und Freiheit ist durch die Kantische Freiheitslehre gegeben. Sehr scharf wird sie *Kr.d.U.* XIX formuliert: »Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so dass von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die

[1] Näheres zu diesen Problemen bei *Windelband,* Erläuterungen zur Akademieausgabe der *Kr.d.U.* V 512 f., B. Erdmann in der Einleitung zu seiner Ausgabe der *Kr.d.U.*, S. XVIII ff., E. Adickes, *Kants Systematik als systembildender Factor,* S. 152 ff., C. Th. Michaëlis, *Zur Entstehung von Kants Kr.d.U.*, D. R. Major, *The Principle of Teleology in the critical Philosophy of Kant,* S. 16 ff., O. Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kr.d.U.*, E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre,* 1921, S. 290 ff., A. Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft,* Band I, 1923, S. 257 ff.

zweite keinen Einfluss haben kann: so s o l l doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme».

Der Sinn dieser geforderten Verbindung, wie Kant sie auffasst, lässt sich etwa folgendermassen ausdrücken: Der Naturbegriff wäre mit dem Freiheitsbegriff verbunden, wenn man nachweisen könnte, dass das Übersinnliche, das der Natur zugrunde liegt, mit dem übersinnlichen Grunde der Freiheit eine Einheit bilden müsse (ibid.). Die Verbindung wäre nicht nur postuliert, sondern dargelegt, wenn in der Natur selbst Bestimmtheiten aufgefunden werden könnten, die eine solche Einheit des Grundes der Natur und der Freiheit voraussetzen. Eine solche Bestimmtheit glaubt Kant in der ästhetischen und teleologischen Bestimmtheit der Naturgegenstände sehen zu können. An der subjektiven und objektiven Zweckmässigkeit gewisser Naturprodukte soll die Verbindung zwischen Natur und Freiheit zum Ausdruck gelangen. Diese Beschaffenheit der Naturgegenstände ist dann das eigentliche Bereich der Urteilskraft.

Kants Forderung der Verbindung von Natur und Freiheit erweist sich bei näherem Zusehen, wie schon im Vorwort bemerkt wurde, als *typisch dialektisch.* Kant fordert eine Verbindung, hält aber gleichzeitig an gewissen Bedingungen fest, unter denen die zu Verbindenden als unvereinbar angesehen werden müssen. Das Ergebnis der beiden ersten Kritiken, dass nur dem Naturbegriff objektive theoretische Gültigkeit zukommt und dass der Freiheitsbegriff keine andere Realität als eine praktische besitzt, welche Einsicht die Unvereinbarkeit der beiden Begriffe zum Ausdruck bringt, wird von Kant nicht aufgegeben. Dennoch fordert er die Verbindung der beiden Begriffe. Zwei unvereinbare Glieder sollen vereinigt werden, — dies ist die typische dialektische Problemstellung. Auch die Lösung dieser Aufgabe, die Kant gibt, indem er die reflektierende Urteilskraft als ein Verbindungsmittel zwischen den Unvereinbaren einführt, ist dialektisch. Das Mittelglied soll so beschaffen sein, dass durch dasselbe die Kluft zwischen Natur und Freiheit überbaut werden kann,

ohne dass der Gegensatz zwischen ihnen aufgegeben werde. In dem Begriff dieses Mittelglieds soll also die Gültigkeit der Verbindung der Glieder sowohl bejaht als auch negiert sein. Dieser Doppelgedanke ist nun tatsächlich für den Kantischen Begriff der reflektierenden Urteilskraft charakteristisch. Wenn Kant der Urteilskraft die genannte Vermittlungsfunktion beilegt, muss er den Gedanken der objektiven Gültigkeit der Reflexion vorausgesetzt haben. Denn eine Verbindung von Natur und Freiheit, um die es sich hier handelt, ist gegeben, wenn das Zusammengehen des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriff nicht nur gedacht, sondern auch als objektiv gültig angenommen werden darf. Es liegt indessen in dem Begriff der reflektierenden Urteilskraft auch die Negation der objektiven Gültigkeit der bei der Beurteilung angenommenen Begriffe. Die Prinzipien der Beurteilung sind eben, wie Kant stets betont, nicht konstitutiv für die Dinge. Geht man von diesem Gedanken aus, so ist die Verbindung des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriff durch die Urteilskraft nicht die geforderte Verbindung derselben; die beiden Begriffe stehen immer noch als unverbunden da. Die »Auflösung» der dialektischen Aufgabe ist sonach selbst bloss ein Gleiten zwischen den beiden entgegengesetzten Forderungen der Aufgabe: der Forderung der Verbindung zweier Glieder und der Forderung des Festhaltens an ihrer Unvereinbarkeit.

Diese Doppelheit spiegelt sich in sämtlichen Ausführungen Kants, in denen er auf die konkreten Fälle eingeht, die eine Verbindung zwischen dem Naturbegriff und dem Freiheitsbegriff darstellen sollen. Überall tritt zutage, dass Kant einerseits eine solche Verbindung sehen will, anderseits jedoch dennoch zu Annahmen geführt wird, welche die Verbindung wieder aufheben.[1] Wir werden in den folgenden drei Studien Gelegenheit haben, diesen Sachverhalt im einzelnen zu verfolgen. Wir wollen ihn jedoch schon hier in Bezug auf die Begriffe des Schönen, des Erhabenen und der objektiven Zweckmässigkeit in der Natur kurz andeuten. Diese Begriffe weisen sämtlich nach Kant auf eine Verbindung von Natur und Freiheit hin.

[1] Dorner hat in einem Aufsatz *Kants Kr.d.U. in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken* diese Doppelheit der Kantischen Ausführungen sehr einleuchtend dargestellt.

Kant meint, dass das ästhetische Urteil über das Schöne sich auf den Begriff des Übersinnlichen gründet, in dem »das theoretische Vermögen mit dem praktischen ... zur Einheit verbunden wird» (*Kr.d.U.* 259). In dieser Behauptung ist, wie wir sehen werden, teils eine gewisse Beziehung des Prädikats des Geschmacksurteils und der bei diesem Urteil wirksamen »Erkenntniskräfte» auf den Gegenstand, teils eine Beziehung des Geschmacksurteils auf das Prinzip der Sittlichkeit ausgesagt. Nur insofern kann das Geschmacksurteil als Ausdruck einer Verbindung zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen angesehen werden. Beide Beziehungen werden indessen, wie im einzelnen zu zeigen sein wird, von Kant auch negiert: Er betont die Subjektivität des Geschmacksurteils und spricht ihm den Erkenntnischarakter ab; er unterstreicht ferner auch, dass das Schöne etwas vom sittlich Guten spezifisch Unterschiedenes und von ihm nicht Abhängendes sei. — In Bezug auf das Erhabene betont Kant die Beziehung zu der praktischen Vernunft viel stärker und eindeutiger als in Bezug auf das Schöne. Hier wird aber die Gegenstandsbeziehung des Prädikats im ästhetischen Urteil im entsprechenden Grade abgeschwächt, wenn nicht völlig negiert. »Erhaben» soll streng genommen überhaupt nicht ein Prädikat sein, das den Naturgegenständen beigelegt werden kann. Dann scheint aber das Urteil über das Erhabene kein Urteil über die Natur zu sein und kann auch nicht eine Verbindung von Natur und Freiheit zum Ausdruck bringen. — Was schliesslich die objektive Zweckmässigkeit in der Natur betrifft, deren Begriff nach Kant der Beurteilung der organisierten Wesen zugrunde gelegt werden muss und auf Veranlassung dieser Wesen auf die ganze Natur erweitert werden kann, so ist es zweifellos ein Gedanke bei Kant, dass die Annahme eines verständigen Urgrundes der Welt — zu welcher Annahme die physische Teleologie führt — mit der Annahme eines moralischen Urgrundes der Welt in Zusammenhang gebracht werden kann. Die moralische Teleologie soll eine »Ergänzung» der physischen sein. Aber auch an diesem Gesichtspunkt, durch den die Natur mit der Freiheitskausalität in eine intime Verbindung gesetzt und der objektiven Zweckmässigkeit der Natur der Charakter des Verbindungsmittels zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen verliehen wird, vermag Kant nicht eindeutig festzuhalten.

Wie wir in der vierten Studie sehen werden, erweist sich das Band zwischen der moralischen und der physischen Teleologie als sehr locker.

Ästhetische und teleologische Urteilskraft.

Die reflektierende Urteilskraft ist nach Kant entweder ästhetisch oder teleologisch. Dementsprechend stellt Kant dem ästhetischen Reflexionsurteil das teleologische gegenüber. Wie schon aus dem Aufbau der *Kr.d.U.* hervorgeht, ist diese Einteilung nach Kant von grundlegender Bedeutung (vgl. *Kr.d.U.* L).

Der Ungleichartigkeit des in den beiden Teilen der *Kr.d.U.* behandelten Stoffes entspricht eine wesentliche Differenz zwischen der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft. Obgleich ein gewisser sachlicher Zusammenhang der beiden Arten der Urteilskraft dadurch, dass es sich bei beiden um Zweckmässigkeit handelt, gegeben sein mag, so ist die Differenz zwischen ihnen so tiefgehend, dass es als eine Grosstat der systematischen Erfindungskraft Kants angesehen werden muss, den beiden Vermögen wenigstens einen Schein von Zusammengehörigkeit verliehen zu haben.[1] Prüft man die Kantische Charakteristik der beiden Funktionen der Urteilskraft etwas näher, so tritt die ganze Weite ihres Unterschiedes klar zutage.

Die *ästhetische* Urteilskraft beurteilt gewisse Naturformen als zweckmässig für das Zusammenstimmen der beiden Erkenntnisvermögen Einbildungskraft und Verstand bzw. Einbildungskraft und Vernunft. Diese Zweckmässigkeit heisst subjektiv, da sie ein Verhältnis zum Erkenntnisvermögen des Subjekts, also zu etwas Subjektivem, zum Ausdruck bringt; sie kommt im Gefühl der Lust zum Bewusstsein. Dem ästhetischen Reflexionsurteil d.h. der Behauptung, etwas sei schön oder hässlich, erhaben oder nicht, liegt das Gefühl der Lust oder Unlust zugrunde. Dieses Urteil ist deswegen kein Erkenntnisurteil. Kein bestimmter Begriff von einem Objekt ist für dasselbe erforderlich. Die ästhetische Urteilskraft vermag deshalb keinen Anspruch auf objektive Gültigkeit für ihre Urteile zu erheben. Ihnen kommt ausschliesslich subjektive »Gemeingültigkeit» (Gültigkeit für jedermann) zu. Diese stützt sich auf das besondere Prinzip der Urteilskraft, das Prinzip der »formalen Zweckmässigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnisvermögen» (*Kr.d.U.* L). Die ästhetische Urteilskraft kann deswegen ein »besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel ... zu beurteilen» (*Kr.d.U.* LII), genannt werden.

Die *teleologische* Urteilskraft beurteilt gewisse Naturdinge und ihre kausale Bestimmtheit unter dem Gesichtspunkte der objektiven Zweckmässigkeit. Die Zweckmässigkeit, die in einem teleologischen Reflexionsurteil den Dingen beigelegt wird, gibt nicht das Verhältnis der Dinge zum Erkenntnissubjekt an, sondern das Verhältnis dieser Dinge zu anderen Dingen bzw. das Verhältnis der Teile eines Dinges zum Ganzen. Dieses teleologische Urteil über die objektive Zweckmässigkeit der Natur hat mit der Lust nichts zu schaffen (*Kr.d.U.* XLIX); es ist ein Erkenntnisurteil. Die Urteilskraft vergleicht in ihm einen gegebenen, durch Verstandesbegriffe bestimmten, empirischen Begriff von einem Objekt mit dem Prinzip der Vernunft von der Möglichkeit eines Systems (*Erste Einleitung* 28). Wir beurteilen hier nicht durch Geschmack, sondern durch Verstand und Vernunft (*Kr.d.U.* L). Die teleologische Urteilskraft kann indessen »keinen Grundsatz aus dem Begriffe der Natur als Gegenstandes der Erfahrung für die Befugnis anführen, ihr eine Beziehung auf Zwecke a priori beizulegen» (*Kr.d.U.* LII). Die Gültigkeit ihrer Urteile lässt sich nicht durch irgendeine besondere Regel stützen. Die teleologische Urteilskraft ist deswegen »kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflektierende Urteilskraft überhaupt» (ibid.).

[1] E. Cassirer versucht a.a.O., S. 290 ff. die von mehreren Kantforschern hervorgehobene Rolle des systematischen Faktors für die Verbindung von Ästhetik und Teleologie bei Kant stark zu reduzieren. Er meint, dass diese Verknüpfung aus dem allgemeinen geschichtlichen Hintergrund der Kantischen Problemstellung erklärlich sei. Es ist natürlich richtig, dass das Problem des Ästhetischen mit dem Problem des Organischen in der Geschichte der Philosophie oft Hand in Hand geht und dass beide oft mit dem Problem von dem Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen in Zusammenhang gesetzt werden. Man kann indessen, wie mir scheint, dennoch in Frage ziehen, ob dieser allgemeine historische Sachverhalt zur Erklärung der Verbindung der verschiedenen Funktionen der Urteilskraft bei Kant genüge. Die konkrete Charakteristik, die Kant ihnen gibt, hebt ja ihre Differenz so stark hervor, dass von einer »natürlichen» Verknüpfung nicht mehr die Rede sein kann. Beachtet man die Stellen, wo Kant selbst den Zusammenhang angibt und erklärt, so erscheint dieser auch keineswegs als ein natürlicher, sondern als ein im höchsten Grade erzwungener.

In diesen Sätzen ist der von Kant angegebene Unterschied zwischen der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft kurz zusammengefasst. Der volle Sinn dieser Sätze und einer Menge mit ihnen zusammenhängender Fragen kann erst im Laufe der kommenden Untersuchungen geklärt werden (vgl. hauptsächlich die zweite Studie). Hier wollen wir zunächst nur dem Zusammenhange zwischen den beiden Funktionen der Urteilskraft und ihrem Verhältnis zu dem vorhin entwickelten Prinzip der formalen Zweckmässigkeit der Natur nachforschen. Durch die Untersuchung dieser Frage glauben wir auch auf die Bedeutung der Reflexion der Urteilskraft, wie Kant sie fasst, Licht werfen zu können.

In den Ausführungen der beiden Einleitungen zur *Kr.d.U.* macht sich der Gedanke geltend, dass zwischen der Annahme der logisch-formalen Zweckmässigkeit der Natur und den beiden Funktionen der Urteilskraft, der ästhetischen und der teleologischen, ein innerer Zusammenhang besteht. Dem Gedanken der formalen Zweckmässigkeit der Natur, der an die Spitze der Untersuchung der reflektierenden Urteilskraft gestellt wird, soll, so scheint es, die Rolle zukommen, den Zusammenhang der beiden Funktionen der Urteilskraft und dann auch der beiden Teile der *Kr.d.U.* zu vermitteln. Dies wird von Kant durchweg vorausgesetzt. Prüft man diesen Gedanken etwas näher, so erscheint die Ansicht als berechtigt, dass der genannte Zusammenhang durch das systematische Bestreben Kants mehr oder weniger erzwungen ist. Dies gilt in Bezug auf das Verhältnis der logisch-formalen Zweckmässigkeit zur ästhetischen und noch weit mehr in Bezug auf ihr Verhältnis zur teleologischen Zweckmässigkeit.

Die ästhetische Urteilskraft ist nach Kant, wie erwähnt, ein »ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen» (*Kr.d.U.* 4), das »die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüht im Gefühl seines Zustandes bewusst wird» (*Kr.d.U.* 5). In einem ästhetischen Reflexionsurteil über das Schöne wird dieser Zustand, der in einem zweckmässigen Verhältnis der Erkenntniskräfte, Einbildungskraft und Verstand, besteht, mit dem Verhältnis, in welchem diese bei einer gegebenen Wahrnehmung wirklich stehen, verglichen (*Erste Einleitung* 28, *Kr.d.U.* XLIV). Die Übereinstimmung der beiden Verhältnisse wird als eine Zweckmässigkeit der Form des Vorgestellten bzw. der Vorstellung für die Urteilskraft beurteilt und durch das Urteil »das Vorgestellte ist schön» ausgedrückt. — Es unterliegt keinem Zweifel, dass Kant diese »ästhetische Zweckmässigkeit» mit der formalen, logischen Zweckmässigkeit der Natur, die in dem transzendentalen Prinzip der Urteilskraft angenommen wird, in Zusammenhang setzen will. So wird an einer Stelle (*Kr.d.U.* L) die Naturschönheit als »Darstellung des Begriffs der formalen (bloss subjektiven) ... Zweckmässigkeit» bezeichnet, wobei das Dargestellte, wie aus dem Zusammenhange eindeutig hervorgeht, eben den »Begriff von einer subjektiven Zweckmässigkeit der Natur in ihren Formen nach empirischen Gesetzen» bedeutet. Einige Zeilen weiter unten wird hervorgehoben, dass die ästhetische Urteilskraft »allein ein Prinzip enthält, welches die Urteilskraft völlig a priori ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmässigkeit der Natur nach ihren besonderen empirischen Gesetzen, für unser Erkenntnisvermögen». Diese Aussagen Kants und die in ihnen ausgedrückte enge Beziehung zwischen der logisch-formalen und der ästhetischen Zweckmässigkeit der Natur lassen sich nicht, wie Stadler meint[1], auf ein »Versehen» Kants zurückführen. Nicht nur diese und andere Behauptungen Kants (vgl. z. B. *Kr.d.U.* 267, *Erste Einleitung* 41 f.), sondern auch Kants Überlegungen bei der Auflösung der Antinomie der ästhetischen Urteilskraft[2] beweisen, dass Kant eine enge Beziehung zwischen der ästhetischen und der logischen Zweckmässigkeit der Natur angenommen hat.

Dennoch ist es nicht leicht festzustellen, wie Kant sich diese Beziehung gedacht hat. Dass es sich bei den beiden Zweckmässigkeiten um Verschiedenes handelt, fällt in die Augen. Bei der Annahme der Spezifikation der »Formen» der Natur werden »das Verhältnis derselben zueinander, und die Schicklichkeit, bei ihrer grossen Mannigfaltigkeit, zu einem logischen System empirischer Begriffe» nicht aber diese Formen selbst als zweckmässig bezeichnet (*Erste Einleitung* 23). Die ästhetische Zweckmässigkeit ist dagegen die Zweckmässigkeit der Formen der Gegenstände. Und ferner: Der Begriff der logischen Zweckmässigkeit der Natur gibt die Art an, wie wir verfahren müssen,

[1] Stadler, a.a.O., S. 113.

[2] Vgl. unten, Zweite Studie, S. 138 ff.

wenn wir über die Naturgegenstände »in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung« reflektieren (*Kr.d.U.* XXXIV). Diese Zweckmässigkeit gibt das Verhältnis der Mannigfaltigkeit der besonderen empirischen Gesetze zur systematischen Einheit der Erfahrung an, die eine a priori in unserem Verstande liegende Aufgabe ist. Die Schönheit der Gegenstände drückt dagegen nach Kant das Verhältnis der Form des Gegenstandes nicht zu einer bestimmten Aufgabe der Erkenntnis aus, sondern zu der harmonischen Stimmung von Einbildungskraft und Verstand zur Erkenntnis überhaupt. Man beachte schliesslich auch, dass das Lustmoment, das sowohl die logisch-formale, wie auch die ästhetisch-formale Zweckmässigkeit auszeichnen soll, von Kant in beiden Fällen anders charakterisiert wird. Zwar ist wohl gerade der Umstand, dass die beiden Zweckmässigkeiten in einer bestimmten Weise mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, dasjenige, worin sie sich am nächsten stehen. In beiden Fällen soll die Lust »durch einen Grund a priori und für jedermann gültig« sein (*Kr.d.U.* XXXIX; vgl. XLVII). Es ist aber dennoch unverkennbar, dass die Lust in beiden Fällen Verschiedenes ausdrückt. Das eine Mal bringt sie zum Ausdruck, dass eine »Absicht« des Verstandes erreicht sei, das andere Mal ist sie das Erlebnis der harmonischen Zusammenstimmung der Erkenntniskräfte selbst. Das eine Mal freuen wir uns, da wir »eines Bedürfnisses entledigt« sind (*Kr.d.U.* XXXIV), wenn wir eine systematische Einheit unter bloss empirischen Gesetzen finden. Das andere Mal erleben wir in der Lust selbst das Spiel der Erkenntniskräfte und ihre Zusammenstimmung zur Erkenntnis überhaupt. Auch wenn es sich bei der genannten »Absicht« bzw. dem »Bedürfnis« des Verstandes, wie Kant hervorhebt (*Kr.d.U.* XXXIX), nicht um ein Begehrungsvermögen handelt, so ist doch zu merken, dass die Lust, die sich mit der Feststellung einer systematischen Einheit der besonderen Gesetze verbindet, für Kant nicht eine ästhetische Lust sein kann. Dies ergibt sich schon daraus, dass die Feststellung einer Einheit gewisser empirischer Gesetze für Kant ein Erkenntnisurteil ist, während das ästhetische Geschmacksurteil nach ihm keine Erkenntnis vermittelt. Dort ist das Prädikat die festgestellte systematische Einheit, die eine Lust erweckt, hier dagegen — die Lustbestimmtheit selbst. Dass dieser Unterschied den Kantischen Gedanken wiedergibt, folgt völlig sicher

aus der Behauptung Kants, dass wir uns an die Einheit gewisser besonderer Naturgesetze gewöhnen können, so dass wir bei ihr keine Lust mehr vernehmen (*Kr.d.U.* XL), was doch in Bezug auf das Schöne nach Kant nicht gilt.

Es handelt sich sonach bei der logisch-formalen und bei der ästhetisch-formalen Zweckmässigkeit der Natur um sehr Verschiedenes. Inhaltlich scheint keine innere Übereinstimmung, höchstens eine sehr vage Analogie zwischen ihnen festgestellt werden zu können. Die Kantische Behauptung, dass die Kritik der ästhetischen Urteilskraft das apriorische Prinzip der Urteilskraft, nämlich dasjenige der formalen Zweckmässigkeit der Natur nach ihren besonderen Gesetzen, in sich enthalte, ist dann nicht so zu verstehen, dass die ästhetische Zweckmässigkeit der Natur ihrem Inhalte nach mit der logisch-formalen übereinstimme. Es ist auch nicht Kants Meinung, dass die Gültigkeit der logisch-formalen Zweckmässigkeit der Natur die Gültigkeit der ästhetisch-formalen impliziere. Die ästhetische Zweckmässigkeit kommt ja nach ihm nur einzelnen Formen zu; es lässt sich auch nicht a priori voraussagen, welchen Formen sie zukommt (vgl. *Kr.d.U.* XLVII). Kant meint nun, dass, da wir einen guten Grund haben, eine subjektive Zweckmässigkeit der Natur in ihren besonderen Gesetzen anzunehmen, unter den vielen Produkten der Natur auch solche »als möglich erwartet werden können«, denen eine ästhetische Zweckmässigkeit zukommt. Man ist also nach Kant zwar nicht berechtigt, von der logisch-formalen Zweckmässigkeit der Natur auf die Notwendigkeit der ästhetischen Zweckmässigkeit gewisser Formen derselben zu schliessen; man ist aber wohl berechtigt, das Vorhandensein solcher schöner Formen zu erwarten, wenn die Annahme der logisch-formalen Zweckmässigkeit der Natur Gültigkeit besitzt. Aber auch diese Erwartung wird von Kant nicht näher begründet. Nach den Kantischen Prinzipien scheint auf jeden Fall nichts dagegen zu sprechen, dass eine logisch-formal zweckmässige Natur keinen einzigen schönen Gegenstand enthielte. Der Zusammenhang zwischen der ästhetischen und der logisch-formalen Zweckmässigkeit der Natur scheint sich darauf zu beschränken, dass der in Bezug auf die erstere erhobene Gültigkeitsanspruch auf das Prinzip der letzteren gestützt werden kann. Es ist Kants Ansicht, dass der Anspruch der Geschmacksurteile auf Allgemeingültigkeit

nicht zu retten wäre, wenn ihnen nicht die Idee vom Grunde der subjektiven Zweckmässigkeit der Natur für die Urteilskraft überhaupt zugrunde gelegt werden könnte. Das ästhetische Urteil gewinnt, wie Kant hervorhebt, »einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, als bloss reflektierendes Urteil, durch die Beziehung der subjektiven Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung für die Urteilskraft auf jenes Prinzip der Urteilskraft a priori von der Zweckmässigkeit der Natur in ihrer empirischen Gesetzmässigkeit überhaupt...» (*Erste Einleitung* 53).

Noch loser ist der Zusammenhang zwischen der Annahme der logisch-formalen Zweckmässigkeit der Natur und der Annahme einer objektiven Zweckmässigkeit ihrer Produkte. Zwar scheint hier wenigstens eine Analogie zwischen den beiden Zweckmässigkeiten zu herrschen, die zwischen der logisch-formalen und der ästhetisch-formalen nicht bestand. Beide setzen einen Begriff der Vernunft voraus. Die Forderung der systematischen Einheit der besonderen empirischen Gesetze ist nach Kant eine Forderung der Vernunft (*Kr.d.U.* 344). Wie nun die Annahme der Zweckmässigkeit der Natur in Bezug auf die Verbindung ihrer besonderen Formen das »Prinzip der Möglichkeit eines Systems», das ein Prinzip der Vernunft sein soll (*Erste Einleitung* 28), zum Grunde hat, so setzt die Annahme der objektiven Zweckmässigkeit gewisser Naturprodukte die Anwendung desselben Prinzips auf die einzelnen Naturformen voraus. Die Naturzwecke sind nach Kant »einzelne Dinge in der Form von Systemen» (*Erste Einleitung* 24). — Trotzdem herrscht eine weite Kluft zwischen dem Begriff der logisch-formalen Zweckmässigkeit der Natur und dem der objektiven Zweckmässigkeit der Naturprodukte. Sie sind ihrem I n h a l t e nach wesentlich unterschieden, und der Zusammenhang zwischen ihnen in Bezug auf ihre G ü l t i g k e i t wird von Kant als ein völlig äusserer angegeben.

Die teleologische Urteilskraft ist nach Kant nicht, wie die ästhetische, eine besondere Urteilskraft, die ein eigenes apriorisches Prinzip enthält, sondern die reflektierende Urteilskraft überhaupt. Die Urteilskraft als »eine abgesonderte Erkenntniskraft» (*Erste Einleitung* 42), d.h. die Urteilskraft, sofern sie für sich ein Prinzip der Beurteilung enthält, betrachtet das Verhältnis zweier Vermögen: Einbildungskraft und Verstand (ibid.). Die Urteilskraft überhaupt, d.h. sofern sie für sich kein

besonderes Prinzip enthält, hat nach Kant die Funktion, zwischen Verstand und Vernunft zu vermitteln: sie setzt »den Verstand mit der Vernunft (die zur Erfahrung überhaupt nicht notwendig ist) in Verhältnis» (*Erste Einleitung* 42). In einem teleologischen Reflexionsurteile wird der Begriff von einem Naturprodukte nach dem, was es ist, mit dem, was es s e i n s o l l, verglichen (*Erste Einleitung* 50); d.h. der durch die Verstandesbegriffe bestimmte Gegenstand wird auf einen Zweck als einen Begriff der Vernunft bezogen, wobei dieser Zweck als Grund der Möglichkeit des Dinges gedacht wird, Für den Begriff der Erzeugung der Dinge nach Zwecken hat die Urteilskraft selbst kein Prinzip a priori. Der Begriff eines realen Naturzwecks liegt, wie Kant sagt, »gänzlich über dem Felde der Urteilskraft hinaus» (*Erste Einleitung* 42). Die Beurteilung der Naturprodukte nach Zwecken empfängt ihr Prinzip von der Vernunft. Im teleologischen Urteil wird der Naturgegenstand auf einen durch die Vernunft gesetzten objektiven Zweck bezogen und als durch diese Beziehung möglich angesehen (vgl. *Erste Einleitung* 41). — Die teleologische Urteilskraft beurteilt sonach nicht das Verhältnis empirischer Gesetze der Natur, sondern bestimmte Naturprodukte. Sie beurteilt diese Naturprodukte als zweckmässig, nicht in Bezug auf das subjektive Erkenntnisvermögen, sondern als objektiv zweckmässig; die Beurteilung hat deswegen auch mit dem Gefühl der Lust nichts zu tun. Hieraus ergibt sich deutlich der i n h a l t l i c h e Unterschied zwischen der Annahme einer formalen, subjektiven Zweckmässigkeit der Natur in Bezug auf ihre besonderen Gesetze und der Annahme einer objektiven Zweckmässigkeit gewisser Naturprodukte.

Was nun das Verhältnis der G ü l t i g k e i t der beiden Annahmen betrifft, so ist es von Kant als ein völlig äusseres gefasst. Kant hebt hervor, dass die Annahme einer logisch-formalen Zweckmässigkeit der Natur »keine Folgerung auf ihre Tauglichkeit zu einer realen Zweckmässigkeit in ihren Produkten» gibt (*Erste Einleitung* 24; vgl. 25). Die Gültigkeit der Annahme der objektiven Zweckmässigkeit gewisser Naturprodukte (der Organismen) ist also keineswegs eine Folge der Gültigkeit der formallogischen Zweckmässigkeit der Natur. Während diese sich auf ein Prinzip gründet, das Kant zu deduzieren sucht, kann die teleologische Urteilskraft nach Kant »keinen Grundsatz aus dem

Begriffe der Natur als Gegenstandes der Erfahrung für die Befugnis anführen, ihr eine Beziehung auf Zwecke a priori beizulegen» (*Kr.d.U.* LII). Was uns zur Annahme einer objektiven Zweckmässigkeit an gewissen Naturprodukten veranlasst, ist nach Kant die Notwendigkeit, ihnen auf Grund ihrer empirisch festgestellten Funktionen eine Struktur beizulegen, die sich nach bloss mechanischen Gesetzen nicht beurteilen lässt. Wenn Kant meint, dass der Verstand durch die Annahme der logisch-formalen Zweckmässigkeit der Natur zur Anwendung des Zweckbegriffs auf die Natur vorbereitet werde (*Kr.d.U.* LI), so ist hierdurch kein innerer logischer Zusammenhang zwischen dieser Annahme und der Annahme einer objektiven Zweckmässigkeit gewisser Naturprodukte angegeben. Der Zusammenhang der beiden Annahmen, wie Kant ihn fasst, scheint sich darauf zu beschränken, dass beide Zweckmässigkeiten auf ein und denselben (übersinnlichen) Grund zurückgeführt werden können. So meint Kant, es bleibe doch »weil wir einmal der Natur in ihren besonderen Gesetzen ein Prinzip der Zweckmässigkeit unterzulegen Grund haben, immer m ö g l i c h und erlaubt, wenn uns die Erfahrung zweckmässige Formen an ihren Produkten zeigt, dieselbe eben demselben Grunde, als worauf die erste beruhen mag, zuzuschreiben» (*Erste Einleitung* 25). —

Es empfiehlt sich, hier zur Beleuchtung des Begriffs der reflektierenden Urteilskraft die Objektbeziehung der Begriffe der logisch-formalen und der objektiven Zweckmässigkeit zu vergleichen. Beide Begriffe gehören der reflektierenden Urteilskraft an. Sie sind sonach keine Kategorien. Sie bringen keine Bestimmung einer Erscheinung als »zu einem empirischen B e g r i f f e vom Objekte gehörig» zum Ausdruck (*Erste Einleitung* 27). Hierdurch ist das Negative, die Verneinung des Bestimmtseins der objektiven Natur durch den Begriff der Zweckmässigkeit, ausgedrückt. Dennoch kann beiden Arten der Zweckmässigkeit nach Kant eine Objektbeziehung nicht abgesprochen werden. Wie ist sie nun zu charakterisieren? In Bezug auf den Begriff der logisch-formalen Zweckmässigkeit verhält es sich bei Kant, wie schon erwähnt, so, dass die Zweckmässigkeit, die hier subjektiv ist, selbst auch das Verhältnis der Natur zur Urteilskraft angibt. Die Zweckmässigkeit, die der sich zu einem System spezifizierenden Natur beigelegt wird, bringt auch das Verhältnis der Natur zur

Urteilskraft zum Ausdruck. Der Begriff der Zweckmässigkeit als Eigentum der Urteilskraft gibt hier zugleich den Sinn der Objektbeziehung derselben an. Man beachte, dass die Zweckmässigkeit hier das spezifische Verhältnis des Objekts zu der bloss reflektierenden Urteilskraft charakterisiert; dass eine Bestimmtheit zweckmässig genannt wird, soll hier besagen, dass sie — ganz abgesehen davon, worin sie besteht — dem Objekt bloss in Beziehung auf die Urteilskraft beigelegt werden kann. Es ist dann zu erwarten, dass auch das Verhältnis der Natur zur teleologischen Urteilskraft von Kant im Sinne der Zweckmässigkeit gefasst werde. Denn auch die Technik der Natur, d.h. ihre Kausalität in Ansehung der Form ihrer Produkte (*Erste Einleitung* 26), ist nach Kant »nur ein Verhältnis der Dinge zu unserer Urteilskraft, in welcher allein die Idee einer Zweckmässigkeit der Natur anzutreffen sein kann, und die, bloss in Beziehung auf jene, der Natur beigelegt wird» (*Erste Einleitung* 29). Nun ist zwar mit dem objektiven Charakter der Zweckmässigkeit der Naturprodukte gesetzt, dass sie eine Beziehung dieser Produkte zu einem objektiven Zweck, also nicht zur reflektierenden Urteilskraft als einem subjektiven Vermögen, zum Ausdruck bringt. Dennoch kommt bei Kant der Gedanke zum Vorschein, dass die Beziehung der als objektiv zweckmässig beurteilten Naturprodukte zur Beurteilung selbst im Sinne einer Zweckmässigkeit, und zwar einer objektiven Zweckmässigkeit, zu fassen ist. Als Zweck ist dabei dann die Verwirklichung der Beurteilung gefasst. Nur so lässt sich, wie ich glaube, der Gedanke Kants verstehen, dass die Beurteilung der äusseren Zweckmässigkeit der Naturgegenstände als einen letzten Zweck die Beurteilung nach Zwecken voraussetze (*Kr.d.U.* 383; vgl. die vierte Studie, unten, S. 255). — Dass die Deutung der Objektbeziehung der reflektierenden Urteilskraft im Sinne der Zweckmässigkeit des Objekts für die Beurteilung bei Kant tatsächlich die gleichzeitige Position und Negation des Bestimmtseins des Objekts durch die Urteilskraft bedeutet, ist oben nachgewiesen worden.

ZWEITE STUDIE.

Wesen und Arten der Zweckmässigkeit.

Der Begriff der Zweckmässigkeit ist der Grundbegriff der reflektierenden Urteilskraft. Er bildet den leitenden Gesichtspunkt der *Kr.d.U.* Das genaue Erfassen dieses Begriffs, wie er von Kant gebraucht wird, ist auch die unerlässliche Bedingung für das Verständnis der dritten Kantischen Kritik. Was das Eindringen in die Gedankenwelt dieser Schrift vor allem erschwert, ist der Umstand, dass die Kantischen Ausführungen, obgleich Kant beim Einführen des Zweckmässigkeitsbegriffs und beim Unterscheiden der verschiedenen Arten von Zweckmässigkeit genaue Begriffsbestimmungen zu geben sucht, dennoch in mehr als einer Hinsicht an Mehrdeutigkeiten leiden. Der Grund hiervon scheint mir in zwei Faktoren gesucht werden zu müssen. Erstens darin, dass der Begriff der Zweckmässigkeit, welcher der gewöhnlichen, vorwissenschaftlichen Denkart eigen ist und der zweifellos auch den Kantischen Begriffsbestimmungen zum Ausgangspunkt dient, selbst keineswegs einheitlich ist. Zweitens darin, dass die Dialektik, die wir in der ersten Studie im Begriff der reflektierenden Urteilskraft gefunden haben, auch den Grundbegriff dieses Vermögens, den Begriff der Zweckmässigkeit, beeinflusst. Diesen beiden Faktoren, die zusammen zu ungeheuer schwer analysierbaren Problemverwicklungen führen, ist die Kompliziertheit der Kantischen Lehre von der Zweckmässigkeit zur Schuld zu legen. Unsere zweite Studie stellt sich die Aufgabe, zur Klärung dieser Lehre Kants beizutragen.

Der Begriff der »inneren« Zweckmässigkeit.

Wir wollen im folgenden, bevor wir uns den einzelnen, von Kant unterschiedenen Arten und Formen der Zweckmässigkeit zuwenden, einige Gesichtspunkte hervorheben, die auf den Zweckmässigkeitsbegriff selbst, wie er von Kant konzipiert wird, Licht werfen sollen. Wir sagten, dass Kant bei der Bestimmung des Zweckmässigkeitsbegriffs an die Denkart des philosophisch nicht reflektierenden Bewusstseins anknüpft. In der Tat scheint Kant hier, wie fast immer bei den Definitionen von Ausdrücken des gewöhnlichen Sprachgebrauchs, zu seinen Begriffsbestimmungen durch die Reflexion über die Vorstellungen des vorphilosophischen Denkens geführt zu werden. Zwar gelangt er bei dieser Reflexion zu Feststellungen, die der vorphilosophischen Denkart selbst vielleicht als fremd erscheinen; dennoch lässt sich ein logischer Zusammenhang zwischen dieser und der Kantischen Denkart in Bezug auf den Begriff der Zweckmässigkeit nachweisen.

Fragt man ganz allgemein, was gemeinhin gemeint ist, wenn von Zweckmässigkeit gesprochen wird, so drängt sich zunächst ein Gedanke auf, der zweifellos auch der Kantischen Begriffsbestimmung zugrunde liegt. Es ist der Gedanke, dass die Zweckmässigkeit die Bestimmung eines Dinges ist, Mittel zu einem Zweck zu sein. Wenn wir von einem Werkzeug, einer Handlung od. dergl. behaupten, sie seien zweckmässig, so liegt darin, dass das Werkzeug oder die Handlung ein Mittel zur Verwirklichung eines gewollten Zwecks sind. Wir legen ihnen Zweckmässigkeit bei gerade mit Rücksicht auf diese ihre Eigenschaft, Mittel zum Zweck zu sein. »Das Zweckmässige (Zweckdienliche) ist« — so hat man gesagt[1] — »oft eins mit dem tauglichen Mittel zu einem bestimmten Zwecke«. Auch Kant legt der Zweckmässigkeit diese Bedeutung bei. Ein Ding, das einem anderen als Mittel zum Zweck dient, wird von Kant im Hinblick auf diese seine Bestimmtheit zweckmässig genannt (*Kr.d.U.* 379). Die Zweckmässigkeit besteht hiernach im M i t t e l s e i n z u e i n e m Z w e c k. Dieser Gedanke, den Kant a u s d r ü c k l i c h in Bezug auf die »äussere« Zweckmässigkeit hervorhebt, liegt, wie sich zeigen wird, mehr oder weniger verdeckt auch seiner Bestimmung der »inneren« Zweckmässigkeit zugrunde.

Unter Mittel versteht Kant die Handlung, die zur Verwirklichung eines Zwecks führt. Zwar bestimmt Kant bei der Definition des Begriffs 'Mittel' dieses im Sinne des »Werkzeugs«,

[1] Rudolf Eisler, *Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist*, Berlin 1914, S. 35.

das bei der zur Verwirklichung des Zwecks führenden Handlung gebraucht wird; Mittel soll der »Grund der Möglichkeit der Handlung, ... deren Wirkung Zweck ist», sein (IV 427). Sonst gebraucht Kant aber den Ausdruck 'Mittel' durchgehend für die Handlung selbst, deren Wirkung der Zweck ist.[1] In diesem Sinne ist nun auch der Ausdruck Mittel zu verstehen, wenn die Zweckmässigkeit mit dem Mittelsein in Zusammenhang gesetzt wird.

Was ist nun unter dem »Mittelsein für einen Zweck» zu verstehen, das den Sinn der Zweckmässigkeit bilden soll? Hier drängt sich zunächst der Gedanke auf, dass das Mittelsein das *Bewirken des Zwecks durch das Mittel* besage. Beim Mittelsein ist sonach ein Verhältnis des Bewirkens bzw. des Bedingens zwischen Mittel und Zweck gedacht. Man könnte nun meinen, dass dieser Gedanke die Bedeutung der Zweckmässigkeit erschöpfe. Etwas wäre als zweckmässig zu bezeichnen, sofern es zur Realisierung eines gewollten Zwecks führt. Zweckmässigkeit wäre dasselbe wie Tauglichkeit zu einem Zweck. Ob das Zweckmässige selbst seiner Bestimmtheit oder Existenz nach durch die Vorstellung des zu realisierenden Zwecks bedingt sei oder nicht, wäre dabei für seine Zweckmässigkeit gleichgültig. Zweckmässigkeit in diesem Sinne würde überall da vorliegen, wo eine Wirkung als Zweck auf ihre Ursache bezogen wird, ohne dass jedoch diese Ursache ihrer Bestimmtheit nach von der Zweckvorstellung bzw. vom Zweck abhängig sein sollte.

In gewissen Fällen, wo wir von Zweckmässigkeit reden, scheint in der Tat dieser Gedanke der Tauglichkeit zum Zweck allein gemeint zu sein. Bei dem Mittelsein wird bloss die Bewirkung des Zwecks, nicht aber das Verhältnis zum Willen reflektiert. Alles, was zu Zwecken gebraucht werden kann, scheint insofern auch als zweckmässig bezeichnet werden zu können. Dies muss natürlich auch dann zugegeben werden, wenn man den Zweckwillen als einen Willen, d u r c h d a s M i t t e l den Zweck zu erreichen, bestimmt. Meint man mit Kant, dass der Zweckwille ein Wille sei, durch irgendeine Handlung des Wollenden, d.h. eben durch ein Mittel, den Zweck zu realisieren, so ist zwar angenommen, dass im Zweckwillen der Mittelwille eingeschlossen liegt und dann auch dass das Mittel zu einem gewollten Zweck notwendig eine Beziehung zum Willen enthält; das Mittel selbst braucht dabei jedoch nicht als etwas völlig Bestimmtes, Konkretes gefasst zu werden. Erst nach langem Überlegen und Experimentieren kann zuweilen entschieden werden, welche konkrete Handlung das eigentliche Mittel zu Erreichung des Zwecks ist. Wenn man dann diese Handlung als zweckmässig bezeichnet, so geschieht dies keineswegs mit Rücksicht auf das Gewolltsein derselben als Mittel, sondern mit Rücksicht auf ihre Tauglichkeit zum Zweck. Diese konkrete Handlung wird in den Zweckwillen einbezogen, w e i l sie als zweckmässig reflektiert ist. Die Zweckmässigkeit als Tauglichkeit zur Verwirklichung des Zwecks ist hier das Primäre, die Beziehung des Zweckmässigen auf den Willen dagegen etwas Sekundäres.

[1] Vgl. hierzu die vierte Studie, unten S. 262.

Wenn es sich nun aber auch so verhält, dass in gewissen Fällen, wo wir im alltäglichen Sprachgebrauch von Zweckmässigkeit reden, nur der Gedanke der Tauglichkeit zum Zweck gemeint ist, so steht doch auch fest, dass in anderen Fällen mit 'Zweckmässigkeit' auch ein anderer Gedanke verbunden wird. Was Kant betrifft, liegt dies auf jeden Fall auf der Hand. Zwar findet man auch bei ihm den Gedanken, nach dem das Zweckmässige nicht das durch den Zweck (bzw. durch die Zweckvorstellung) Bestimmte, sondern allein das zu einem Zweck Angemessene sei. So vor allem in seinen Ausführungen über die formale objektive Zweckmässigkeit in der Mathematik. Kant schreibt gewissen geometrischen Figuren Zweckmässigkeit zu, die wenigstens einem Gedanken nach, in ihrer »Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip» bestehen soll, und meint, dass die Bestimmtheit dieser Figuren nicht durch die Beziehung auf den Zweck bedingt sei (*Kr.d.U.* 271). Aus den Kantischen Definitionen des Zweckmässigkeitsbegriffs geht indessen klar hervor, dass er mit ihm mehr verbindet, als den blossen Gedanken der Tauglichkeit zu einem Zweck.

Der Gedanke des Mittelseins, der der Kantischen Bestimmung der Zweckmässigkeit zugrunde liegt, besagt nicht nur das Kausieren des Zwecks, sondern auch das *Bestimmtsein durch die Zweckvorstellung.* Der Zweck »nach seinen transzendentalen Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen)» ist nach Kant »der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale

Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird»; die Zweckmässigkeit bedeutet für ihn »die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts» (*Kr.d.U.* 32). Der Sinn dieser Definition wird an der angeführten Stelle dahingehend ausgelegt, dass der Begriff vom Objekt, d.h. die Zweckvorstellung, etwas zur Wirkung habe, das dieses Objekt, d.h. den vorgestellten Zweck, bewirkt. »Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache und geht vor der letzteren vorher» (*Kr.d.U.* 33). Die Zweckmässigkeit, die »*forma finalis*» ist hiernach also das kausale Verhältnis des Begriffs vom Gegenstande zum Gegenstande selbst und bringt, wie aus der Auslegung Kants hervorgeht, die doppelseitige Beziehung des Mittels zur Zweckvorstellung und zum Zweck, d.h. das Bedingtsein durch die erstere und das Bewirken des letzteren, zum Ausdruck. —

Es kann nicht geleugnet werden, dass man in den Ausführungen der *Kr.d.U.* neben dieser Bestimmung des Zweckmässigkeitsbegriffs auch eine Menge anderer, davon abweichender Bestimmungen findet. Wir werden im Laufe unserer Untersuchung den Zusammenhang der verschiedenen Gedanken Kants in Bezug auf die Zweckmässigkeit nachzuweisen haben. Es muss indessen hier schon betont werden, dass der Gedanke des Bedingtseins des Mittels durch den Begriff vom Zweck sowie auch der Gedanke der Tauglichkeit oder, wie Kant auch sagt, der »Übereinstimmung» zu einem Zweck bei den Kantischen Bestimmungen der Zweckmässigkeit stets mehr oder weniger klar vorausgesetzt sind. Auch die Lehre von der formalen Zweckmässigkeit, die eine Zweckmässigkeit »ohne Zweck» sein soll, bildet — wie gezeigt werden soll — in dieser Hinsicht keine Ausnahme.

Die Zweckmässigkeit bringt nach einem für die *Kr.d.U.* wesentlichen Gedanken ein Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen zum Ausdruck. Dieser Gedanke scheint zunächst etwas im Vergleich mit der bisher erwähnten Bedeutung der Zweckmässigkeit völlig Neues zu besagen. Historisch lässt er sich bis auf Aristoteles und Plato zurückverfolgen.[1] Schon bei ihnen knüpft der Zweckmässigkeitsbegriff an das Problem des Verhältnisses vom Besonderen zum Allgemeinen an. Die Frage, wie diese Bedeutung des Zweckmässigkeitsbegriffs und ihr Zusammenhang mit der vorhin

[1] Vgl. E. Cassirer, a.a.O., S. 294 ff.

erwähnten zu erklären seien, ist sonach nicht nur wichtig für das Verständnis Kants, sondern hat auch ein allgemeineres philosophiegeschichtliches Interesse. Eine gewisse Klärung dieser Frage glauben wir gewinnen zu können, wenn in der Zweckmässigkeitsvorstellung der natürlichen Denkart, an die die philosophische Reflexion anknüpft, gewisse Prämissen sich nachweisen lassen, die zur Konzeption des hier in Rede stehenden Zweckmässigkeitsbegriffs führen.

Wenn Kant an einer Stelle der *Ersten Einleitung* (S. 23) behauptet: »zweckmässig nennen wir dasjenige, dessen Dasein eine Vorstellung desselben Dinges vorauszusetzen scheint», so bedeutet diese Bestimmung der Zweckmässigkeit im Vergleich mit der vorhin erwähnten, dass hier zwischen Mittel und Zweck nicht mehr unterschieden wird. Nicht das Mittel zu einem für ihn äusseren Zweck wird hier als zweckmässig gefasst, sondern das in der Zweckvorstellung vorgestellte Ding selbst wird, sofern sein Dasein durch diese Vorstellung bedingt ist, als zweckmässig bezeichnet. Das für die Zweckmässigkeit eines Dinges Entscheidende ist nach diesem Gedanken, der, wie sich zeigen wird, bei Kant eine wesentliche Rolle spielt, dass dieses Ding das Produkt einer Kausalität nach Zwecken ist und als solches durch die Zweckvorstellung bedingt ist. Das als zweckmässig Bezeichnete fliesst hier mit dem Zweck selbst zusammen. Der Zweck bezeichnet nicht etwas im Verhältnis zu dem Zweckmässigen Äusseres, sondern ist mit dem als zweckmässig Bezeichneten selbst gegeben. Dies liegt in dem Kantischen Begriff der *inneren Zweckmässigkeit*. Wir suchen die Gedankenlage, die zur Konzeption dieses eigentümlichen Begriffs führt, uns klar zu machen.

Wir hatten vorhin in der Zweckmässigkeitsvorstellung den Gedanken an die kausale Beziehung des Mittels zum Zweck und das Bedingtsein des Mittels durch die Zweckvorstellung feststellen können. Das Mittel wird, so sagten wir, zweckmässig genannt, sofern es als durch die Zweckvorstellung bedingt, den Zweck bewirkt. Hierdurch ist jedoch der Inhalt der Zweckmässigkeitsvorstellung keineswegs erschöpft. Dadurch, dass die Glieder der Kausalrelation, Mittel — Zweck, in einer bestimmten Beziehung zu einem wirklichen oder bloss fingierten Willen stehen sollen, ist ein anderes wesentliches Moment des Zweckmässigkeitsbe-

griffs gegeben, das für die natürliche Denkart zu dem Gedanken an die Tauglichkeit des Mittels zum Zweck und das Bestimmtsein des Mittels durch die Zweckvorstellung hinzukommt. Unsere nächste Aufgabe ist, dieses hinzukommende Moment festzustellen.

Wir berücksichtigen hierzu die Tatsache, dass die Zweckmässigkeit für die natürliche Denkart etwas Gradierbares ist. Man spricht oft von mehr oder weniger zweckmässigen Handlungen und vergleicht zwei Mittel miteinander mit Rücksicht auf ihre Zweckmässigkeit. Sollte Zweckmässigkeit bloss die Bestimmung des Mittels, durch die Zweckvorstellung bedingt zu sein und den Zweck zu bewirken, bedeuten, so wäre diese Quantifizierung der Zweckmässigkeit etwas völlig Unerklärbares. Es ist selbstverständlich sinnlos, zu sagen, das etwas (B) mehr oder weniger Ursache von etwas anderem (A), bzw. Wirkung von der Vorstellung von A sei. Die Ursächlichkeit lässt sich nicht gradieren. Wird die Zweckmässigkeit gradiert, so ist bei ihr also nicht nur ein Kausalverhältnis zwischen Zweckvorstellung, Mittel und Zweck gedacht; etwas anderes muss hier noch hinzukommen. Dieses Hinzukommende scheint nun nichts anderes sein zu können, als der Gedanke an eine *Wertbestimmung,* die dem Mittel beigelegt wird. Die Analyse vermag, soweit ich sehe, keine allem Zweckmässigen notwendig zukommende »theoretische» Bestimmung festzustellen, die nicht schon durch die Bestimmung, den Zweck zu bewirken bzw. durch die Zweckvorstellung bedingt zu sein, gegeben wäre. Dagegen ergibt sich schon für eine oberflächliche Betrachtung, dass das als zweckmässig Bezeichnete immer auch als etwas in irgendeinem Sinne Wertvolles aufgefasst wird. — Die Wertbestimmung lässt nun auch der gewöhnlichen Denkart nach eine Gradation zu. Ein Wert kann uns grösser erscheinen als ein anderer.

Die Wertbestimmung, die dem Zweckmässigen als solchem zukommt, wird ihm auf Grund seines Mittelseins für den Zweck beigelegt. Wir können hier von einem »Mittel-Wert» reden, d.h. von einem Wert, der dem Mittel als Mittel zukommt. Dieser Wert ist von dem Eigenwert des Mittels unterschieden und seine Grösse ist weder von der Grösse des Eigenwertes des Mittels noch von der Intensität des Zweckwollens abhängig. Bekanntlich kann die Bewertung des Eigenwerts einer Handlung zu einem völlig anderen Resultat führen, als die Bewertung ihres »Mittel-Wertes». Zwar haben diese Bewertungen oft eine Tendenz, einander zu beeinflussen, weswegen in gewissen Fällen auch der Eigenwert des Mittels für die Beurteilung seiner Zweckmässigkeit von Bedeutung zu sein scheint. Prinzipiell gesehen, handelt es sich bei ihnen jedoch um wesentlich verschiedene Werte. Die Grösse und das Vorzeichen des einen sind nicht durch diejenigen des anderen bedingt. Ferner ist die Grösse der durch die Zweckmässigkeit ausgedrückten Wertbestimmung des Mittels auch nicht von der Intensität des Zweckwillens bzw. durch die Grösse des Zweckwertes abhängig. Wenn gesagt wird, dass das Mittel seinen Wert vom Zweck erhalte, so kann damit zwar gemeint sein, dass das Mittel um so höher geschätzt wird, je grösseren Wert man dem Zweck beimisst. Wird ein Zweck aus ganzen Herzen ersehnt, so wird auch das Mittel zur Erreichung des Zwecks höher bewertet, als wenn der Zweck Gegenstand eines vorübergehenden Wunsches ist. Die Zweckmässigkeit des Mittels aber und die durch sie ausgedrückte Wertbestimmung des Mittels verbleiben in beiden Fällen unverändert. Gleichgültig, ob jemandem z.B. an der Verbesserung seiner Sprachkenntnisse viel oder wenig liegt, muss das methodische Studium der Sprache dennoch immer als in demselben Grade zweckmässig für die Erweiterung der Kenntnisse angesehen werden. Das für den Wert des Mittels als Mittels Entscheidende ist bloss, dass der Zweck gewollt bzw. gewertet wird, nicht aber wie stark er gewollt bzw. wie hoch er geschätzt wird.

Eine Frage drängt sich hier auf: wenn der Mittelwert dem Mittel allein auf Grund des Mittelseins für einen Zweck zukommen soll, wie ist dann die Gradierbarkeit des »Mittel-Wertes» zu erklären? Die Beziehung des Mittels zum Zweck ist ja selbst nicht gradierbar. Auf diese Frage gibt es, soweit ich sehe, nur eine Antwort. Die Grösse des Mittel-Wertes nimmt zu mit der Anzahl der Zwecke oder der als relativ selbständige Zwecke aufgefassten Momente eines Zwecks, die alle durch das Mittel verwirklicht werden können. Eine Handlung erscheint uns als besonders zweckmässig, wenn man durch sie sozusagen zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen kann. Ihr Mittelsein für mehrere Zwecke bzw. für mehrere Momente eines Zwecks fassen wir als einen besonders hohen Grad ihrer Zweckmässigkeit auf.

Oft wird z.B. die Zweckmässigkeit einem bei der Handlung gebrauchten Werkzeug beigelegt; auch dann erscheint sie uns grösser, wenn das Werkzeug zur Verwirklichung mehrerer Zwecke gebraucht werden kann. Ein sog. Universalwerkzeug bezeichnen wir als besonders zweckmässig. Der Sinn dieser Bezeichnung k a n n dabei der sein, dass das Universalwerkzeug gerade wegen seiner Tauglichkeit zu v i e l e n Zwecken einen hohen Grad der Zweckmässigkeit besitzt. Natürlich kann die Bezeichnung auch einen anderen Sinn haben: das Werkzeug kann als besonders zweckmässig erscheinen, weil sein Gebrauch zu verschiedenen Zwecken einfacher und zeitersparender ist, als der Gebrauch verschiedener Spezialwerkzeuge, oder auch weil es wenig Platz einnimmt, leicht zu transportieren ist od.dgl. Der hohe Grad der Zweckmässigkeit des Universalwerkzeugs würde dann darin liegen, dass es, wie man sagt, ein besonders g e e i g n e t e s Mittel zur Erreichung eines Zwecks ist. Bei diesem Gedanken wird, wie alsbald gezeigt werden soll, die Gradierung der Zweckmässigkeit dadurch verständlich, dass das Mittel auf eine grössere oder kleinere Anzahl der Momente eines Zwecks bezogen wird.

Bevor wir weitergehen, wollen wir das Ausgeführte kurz zusammenfassen. Wir haben in der Zweckmässigkeitsvorstellung zwei Gedanken gefunden: erstens den Gedanken an die Tauglichkeit des Mittels, den Zweck zu bewirken, und an die Bestimmtheit des Mittels durch die Zweckvorstellung und zweitens den Gedanken an die Wertbestimmung des Mittels. Dabei zeigte es sich, dass diese Wertbestimmung dem Mittel auf Grund seiner Tauglichkeit zur Verwirklichung des Zwecks zukommt.

Es macht sich nun in gewissen Fällen eine bezeichnende Verschiebung der Gedankenlage geltend. Es kann eintreffen, dass der Gedanke an die Beziehung zu einem für das Mittel äusseren Zweck mehr oder weniger verblasst und in den Hintergrund tritt, während die dem Mittel beigelegte Wertbestimmung festgehalten wird. Man könnte vielleicht sagen, dass der Gedanke an die Beziehung des Mittels zu einem äusseren Zweck in der durch diese Beziehung bedingten Wertbestimmtheit des Mittels aufgeht oder mit ihr zusammenschmilzt. Die Wertbestimmung wird sozusagen zum Träger des ganzen durch die Zweckmässigkeit ausgedrückten Verhältnisses.

Dies ist natürlich zunächst bloss als eine abstrakte Umschreibung des hier vorliegenden Sachverhalts gemeint. Der konkrete Inhalt der in Rede stehenden Gedankenlage lässt sich am besten an zwei allgemein bekannten Tatsachen illustrieren:

a. Es ist üblich, von mehreren mehr oder weniger g e e i g n e t e n (»zweckmässigen«) Mitteln zu ein und demselben Zweck zu reden. Haben wir z.B. die Absicht, einen Nagel in die Wand zu schlagen, so erscheint uns der Gebrauch des Hammers als das geeignetste Mittel zur Erreichung des Zwecks. Wir meinen aber, dass derselbe Zweck auch durch den Gebrauch eines anderen Gegenstandes, z.B. eines Steines oder eines anderen harten Dinges, erreicht werden könne. Wir bezeichnen dann aber diese Werkzeuge oder die Anwendung derselben als weniger zweckmässig. Hält man daran fest, dass im Begriff der Zweckmässigkeit die kausale Beziehung des Mittels zum Zweck gedacht ist, so scheint diese Ausdrucksweise nur folgendermassen gedeutet werden zu können. Der Gebrauch des Hammers in der vorliegenden konkreten Situation hat neben der gewollten Hauptwirkung auch noch gewisse Nebenwirkungen, die selbst gewollt und gewertet werden und die bei dem Gebrauch der anderen Werkzeuge nicht eintreffen. Die Annahme verschieden geeigneter Mittel ist eigentlich eine Differenzierung des Zwecks selbst. Der Gebrauch des Hammers führt nicht zum Einschlagen des Nagels schlechthin, sondern zum schnellen Einschlagen unter Verwendung relativ unbedeutender Kraft, — was dann hier eben als Zweck zu bezeichnen ist, der durch den Gebrauch des Steines nicht verwirklicht wird. Nur indem wir von den »Nebenwirkungen« der gebrauchten Mittel abstrahieren, können wir behaupten, dass sie alle Mittel für die Verwirklichung d e s s e l b e n Zwecks sind. In Wirklichkeit müsste man von ihnen allen mit Ausnahme vielleicht eines einzigen sagen, dass sie u n t e r a n d e r e m den genannten Zweck bewirken. Der Unterschied ihrer Zweckmässigkeit ergibt sich eben durch den Gedanken an die anderen Momente ihrer Wirkungen. Der Grad der Zweckmässigkeit der verschiedenen Mittel ist dann durch die Menge ihrer gewerteten Nebenwirkungen bedingt. Diese Deutung des Sachverhalts, die sich f ü r d i e R e f l e x i o n über die genannte Redensart als die einzig haltbare ergibt, braucht sich jedoch keineswegs mit der Gedankenlage zu decken, die sich f a k t i s c h bei der hier in Frage stehenden Ausdrucksweise geltend macht.

Es scheint sich auch so verhalten zu können, dass wir von mehr oder weniger zweckmässigen Mitteln reden und damit einen Sinn zu verbinden meinen, ohne jedoch einen anderen Zweck klar in Gedanken zu haben, als eben denjenigen, der in allen Fällen derselbe sein soll. Unsere Aufmerksamkeit konzentriert sich sozusagen auf diesen Zweck; die Nebenwirkungen, mit Rücksicht auf die wir eigentlich den Mitteln einen grösseren oder kleineren Wert verleihen, schweben uns nur ganz vage vor, ohne dass sie zu dem Zweck selbst gerechnet werden. Wenn wir dann das eine Mittel als zweckmässiger betrachten als das andere, so legen wir ihnen verschiedene Wertbestimmungen bei, ohne dass jedoch ihre Beziehung zu gewissen Momenten ihrer Wirkungen klar erfasst wäre. Auf unser Beispiel angewendet: Mit Rücksicht auf gewisse Bestimmungen des Hammers, die das Einschlagen des Nagels ermöglichen, schreiben wir dem Hammer Zweckmässigkeit zu; er erscheint uns wertvoll, gerade wegen seines Mittelseins für den klar erfassten Zweck: das Einschlagen des Nagels. Aber mit Rücksicht auf andere Bestimmungen, die für das Einschlagen des Nagels als solches nicht unentbehrlich sind und die bei dem Stein fehlen, schreiben wir dem Hammer auch Zweckmässigkeit zu und meinen, dass der Hammer durch diese Bestimmungen einen besonders hohen Grad von Zweckmässigkeit erhält. Hier aber wird der Zweck, zu dem sie dienen, nicht reflektiert. Sie erscheinen als wertvoll, ohne dass das Verhältnis zu ihren Wirkungen klar vorgestellt wäre. Der Gedanke an die Beziehung des Mittels zum Zweck tritt in Bezug auf diese Bestimmungen in den Hintergrund und scheint mit der ihnen beigelegten Wertbestimmung zu verschmelzen. — Was die hier behandelte Gedankenlage bei der Annahme verschieden geeigneter Mittel zu ein und demselben Zweck kennzeichnet, ist, dass wir von dem einen Zweck, der für die verschiedenen Mittel gemeinsam sein soll, gefangen sind; wir reflektieren nicht über die »vollen» Zwecke, zu denen eigentlich diese Mittel taugen. Bei einer anderen wohlbekannten psychologischen Gedankenentwicklung tritt das Zurücktreten des Gedankens an die Beziehung zum Zweck noch typischer hervor.

b. Es ist eine bekannte Tatsache, die sogar zur Aufstellung eines Gesetzes geführt hat — Gesetz der Überwucherung des Mittels über den Zweck (Vaihinger) —, dass etwas, das zuerst

als Mittel zu etwas anderem begehrt und gewertet wird, allmählich als ein selbständiger Wert erscheinen kann, — und dies, ohne dass irgendeine neue Bestimmung bei ihm selbst entdeckt wird, um derentwillen es einen Wert erhalten könnte. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn das Gewertete als Mittel für mehrere Zwecke auftritt. So kann der Besitz des Geldes, der zunächst als Mittel zu allen möglichen Zwecken gewünscht wird, allmählich als etwas an und für sich Wertvolles erscheinen. Die Beziehung zum Zweck oder zu den verschiedenen Zwecken ist nicht mehr klar bewusst; sie ist verblasst und in der Wertbestimmung des Mittels aufgegangen.

Mit diesem Verblassen des Gedankens an die Beziehung zu einem im Verhältnis zum Mittel äusseren Zweck folgt auch die Übertragung der Zweckbestimmtheit auf das Mittel selbst. Lag zuerst der Wille vor, einen gewissen Zweck A durch das Mittel B zu verwirklichen, so scheint nun das Mittel B das ganze Objekt des Willens zu sein. Es ist dann selbst zum Zweck geworden. Schwebt daneben doch noch der Gedanke an das Mittelsein und an die damit gegebene Beziehung zu einem Zweck vage vor, so erscheint B als Mittel und Zweck zugleich, und zwar als Mittel für sich selbst als Zweck und als Zweck für sich selbst als Mittel. — Diese Gedankenlage, die in der hier angedeuteten allgemeinen Form vielleicht als eine abstrakte Konstruktion erscheinen mag, die aber sogleich in ihren konkreten Anwendungen verfolgt werden soll, scheint mir der Geburtsort des Begriffs der »inneren» Zweckmässigkeit zu sein. —

Die sog. innere Zweckmässigkeit ist nach Kant dadurch gekennzeichnet, dass bei ihr der Zweck in dem als zweckmässig bezeichneten Gegenstande selbst enthalten sein soll. Der Zweck ist hier nicht etwas für den zweckmässigen Gegenstand Äusseres, sondern ein »innerer Zweck» (vgl. *Kr.d.U.* 45). Die innere Zweckmässigkeit ist in der Vorstellung des als zweckmässig bezeichneten Gegenstandes »an sich» gegründet und nicht in dem Verhältnis dieses Gegenstandes zu etwas Äusserem (vgl. *Erste Einleitung* 61). Mittel und Zweck fliessen hier zu einer Einheit zusammen. Zweckmässig ist nicht dasjenige, dessen Dasein eine Vorstellung von einem für dasselbe äusseren Zweck voraussetzt, sondern eben — wie Kants Definition lautet — »dasjenige, dessen Dasein eine Vorstellung desselben Dinges vorauszusetzen scheint»

(vgl. oben, S. 49). Der Gedanke an einen äusseren Zweck ist hier in den Hintergrund getreten. Zwar ist er auch bei dem Kantischen Begriff der inneren Zweckmässigkeit, wie wir sehen werden, nicht völlig erlöscht, sondern im Stillen dennoch vorausgesetzt; ausdrücklich wird jedoch hervorgehoben, dass der Zweck hier ein innerer, d.h. mit dem als zweckmässig Bezeichneten selbst gegebener, sei. Die Zweckmässigkeit besagt der ausdrücklichen Begriffsbestimmung nach nicht die Tauglichkeit des Mittels, einen äusseren Zweck zu bewirken, sondern allein das Bestimmtsein des zweckmässigen Gegenstandes durch eine Vorstellung desselben.

Zum Verständnis des für die *Kr.d.U.* zentralen Gedankens, dass die Zweckmässigkeit das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen zum Ausdruck bringt, ist es nun notwendig, folgende Gedankenentwicklung zu berücksichtigen.

Das Bedingtsein durch die Zweckvorstellung wird von Kant öfters auch als das Bedingtsein durch den Zweck gedeutet. Der Grund hiervon liegt in erster Linie in der in der Geschichte des Denkens nicht ungewöhnlichen Verwechslung von Zweckvorstellung und Zweck, einer Verwechslung, die unter anderem durch die subjektivistische Deutung der Erkenntnis nahegelegt wird. Sehr deutlich tritt diese Verwechslung bei Kant zutage. Dies geht schon aus seinen Definitionen des Zweckbegriffs hervor. Er stellt den Zweck einerseits der Zweckvorstellung gegenüber, bezeichnet aber anderseits auch die Zweckvorstellung selbst als Zweck. Der *erste* Gedanke spricht aus folgenden Stellen: *Kr.d.U.* 32 f.: »so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; ... Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache und geht vor der letzteren vorher»; *Kr.d.U.* 350, wo Kant behauptet, dass »das Produkt ... einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloss die Vorstellung ihrer Wirkung ist, ein Zweck heisst»; *Kr.d.U.* 381: »... die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heisst Z w e c k». Der *zweite* Gedanke liegt folgenden Aussagen Kants zugrunde: *Kr.d.U.* XXVIII: Zweck ist »der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält»; *Erste Einleitung* 41:

»Zwecke, d.i. Vorstellungen, die selbst als Bedingungen der Kausalität ihrer Gegenstände (als Wirkungen) angesehen werden». Aus diesen Zitaten (andere Belege werden wir später antreffen) ergibt sich, dass Kant das Verhältnis von Zweck und Zweckvorstellung nicht eindeutig gedacht hat. — Wird nun die Zweckvorstellung mit dem Zweck gleichgesetzt, so fliesst auch das Bestimmtsein durch die Zweckvorstellung mit dem Bestimmtsein durch den Zweck zusammen. Die innere Zweckmässigkeit, bei der der Zweck etwas in dem Zweckmässigen selbst Enthaltenes ist, bringt dann ein Bestimmungsverhältnis innerhalb des als zweckmässig Bezeichneten selbst zum Ausdruck.

Innerhalb des Zweckmässigen selbst sind also, sofern es sich um innere Zweckmässigkeit handelt, zwei Momente zu unterscheiden: das Bestimmende und das Bestimmte. Das Bestimmende tritt dabei als der Zweck, das Bestimmte als das Mittel auf. Das Bestimmende steht hier, wie auch sonst gewöhnlich bei Kant als das Verbindende, Allgemeine, Einheitliche dem zu verbindenden Mannigfaltigen, Besonderen, oder als Form der Materie gegenüber. Das formale Moment wird dabei in verschiedenen Zusammenhängen verschieden gedeutet: als die von der Vernunft geforderte Einheit der Erkenntnisse, als die lusterregende anschauliche Form für das gegebene Mannigfaltige bzw. als eine harmonische Einheit der Erkenntnisvermögen, als der Begriff vom Dinge, wie es sein soll, zu dem das Mannigfaltige der Anschauung zusammenstimmt, oder schliesslich als das Ganze, wodurch die Teile bedingt sind. Die innere Zweckmässigkeit liegt, so kann man sagen, bei vier verschiedenen Beziehungen vor, bei der Ordnung der Mannigfaltigkeit besonderer Gesetze zu einem System, bei der Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung, bzw. der Erkenntniskräfte selbst zu einer harmonischen Einheit, bei dem Zusammenstimmen des Mannigfaltigen eines Dinges zu dem als Zweck gedachten Begriff und bei dem Bedingtsein der Teile eines realen Ganzen durch das als Zweck vorausgesetzte Ganze. Wenn Kant von der reflektierenden Urteilskraft als von einem Vermögen spricht, das Besondere als unter dem Allgemeinen enthalten zu denken, wobei das Allgemeine nicht gegeben sein soll, so handelt es sich bei der Beziehung des Besonderen zum Allgemeinen in erster Linie um eines der vier genannten Verhältnisse, die durch die vier Begriffe:

Systemcharakter, Harmonie, Vollkommenheit und Organisation, ausgedrückt werden können.

Der Begriff des Harmonischen wird von Kant nur ganz sporadisch erwähnt; die Begriffe des Systems, des Vollkommenen und des organisierten Ganzen werden dagegen eingehend erörtert. Später werden wir uns mit den drei letztgenannten Begriffen bei Kant ausführlicher zu beschäftigen haben. Wir wollen jedoch schon hier in Bezug auf sie sowie auch auf den Begriff des Harmonischen bei Kant einige Bemerkungen einfügen, da an diesen vier Begriffen die Struktur des Begriffs der inneren Zweckmässigkeit besonders klar zutage tritt. Die folgende Analyse ist sehr unvollständig. Sie sucht nur den Gedankengehalt, der von Kant mit den genannten Begriffen verbunden wird, in seinen Grundzügen hervorzuheben. Dass diese Begriffe auch sonst öfters in der Geschichte der Philosophie einen im grossen ganzen verwandten Inhalt aufweisen und dass die Prämissen für sie in der vorwissenschaftlichen Denkart gesucht werden können, sei hier nur behauptet.

Folgende drei Momente können als für den Gedankengehalt der vier verwandten Kantischen Begriffe konstitutiv registriert werden: 1. in allen vier Fällen ist ein Mannigfaltiges und eine Einheit gedacht, 2. in allen vier Fällen wird das Verhältnis des Mannigfaltigen zur Einheit auf eine spezifische Art gefasst und 3. in allen vier Fällen ist das Moment der Einheit als etwas Lustbetontes oder als Zweck gedacht.

1. In einem System ist eine Mehrheit von Gliedern einem einheitlichen Prinzip untergeordnet. Ein harmonisches Verhältnis erfordert, dass wenigstens zwei Glieder zu einer Einheit »zusammenstimmen». Die »qualitative Vollkommenheit», ein Kantischer Begriff, auf den wir später eingehen werden, besagt »die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen» in einem Dinge zu etwas Einheitlichem, nämlich dem Begriff von dem, »was das Ding sein soll». Ein organisiertes Ganzes schliesslich liegt vor, wo sich eine Menge von Teilen zu einem Ganzen auf eine bestimmte Art zusammenschliesst. Überall handelt es sich also um eine Vielheit von Gliedern, die sich zu einer Einheit zusammenschliessen.

2. Welchen Sinn hat nun das Verhältnis der Glieder zur Einheit? Das Moment des »Zusammenstimmens» ist für den Sinn der

genannten Begriffe von entscheidender Bedeutung. Aber gerade hier begegnet uns eine Mehrdeutigkeit, ein Gleiten des Gedankens. Der dialektische Charakter der Begriffe tritt hier klar zutage. Die Einheit bzw. das Ganze, auf die es bei diesen Begriffen ankommt, ist nicht nur als eine Einheit von einer Mehrheit bzw. als ein Ganzes von Teilen gedacht. Auch der Gedanke macht sich unabweisbar geltend, dass die Einheit bzw. das Ganze eine Bedeutung neben dem Zusammen der Glieder bzw. der Teile besitze. Die Einheit deckt sich nicht mit dem Komplex der Glieder, sondern soll auch etwas im Verhältnis zu diesen Selbständiges sein. Die Einheit des Systems ist ein Prinzip, unter welches und durch welches das Mannigfaltige geordnet wird, und hat also einen im Verhältnis zum Mannigfaltigen primären Charakter. Auch das Einheitsmoment der Harmonie gibt etwas Spezifisches an, das sozusagen zu den Gliedern hinzukommt und sie bestimmt. Bei der »qualitativen Vollkommenheit» soll der Begriff, zu dem die Mannigfaltigkeit des Dinges zusammenstimmt, eine bestimmte »Regel der Verbindung» sein (vgl. *Kr.d.U.* 45), also etwas, das der Verbindung des Mannigfaltigen logisch vorangeht und sie bestimmt; das Moment der Einheit ist dann etwas im Verhältnis zu dem Mannigfaltigen Primäres. In Bezug auf das organisierte Ganze wird schliesslich von Kant ausdrücklich hervorgehoben, dass bei ihm das Ganze »der Möglichkeit der Teile vorhergeht» (vgl. *Erste Einleitung* 45), im Verhältnis zu den Teilen primär ist. Das Ganze ist also nicht bloss ein Aggregat von Teilen, das durch die Teile bedingt ist, sondern etwas, das als den Teilen vorangehend auch eine von dem Aggregat der Teile unterschiedene Bedeutung besitzt.

Durch diesen Gedanken der Selbständigkeit oder der primären Natur der Einheit soll jedoch nicht aufgehoben sein, dass in allen vier hier in Frage stehenden Begriffen die Einheit bzw. das Ganze auch als Einheit von den Gliedern gefasst ist. Die Einheit ist nicht nur als etwas zu den Gliedern schlechthin Hinzukommendes, Äusseres, gedacht, sondern auch als etwas, das die Glieder in sich befasst. Das Einheitsmoment, das zu der Menge der Glieder hinzukommt, scheint auch mit dem Systemcharakter, mit der Harmonie, mit der Vollkommenheit, bzw. mit der organisierten Ganzheit selbst zusammenzufallen; es enthält dann aber die Beziehung zu einer Mehrheit von Gliedern in sich.

Wir stehen hier vor einem Doppelgedanken, der die genannten Begriffe bei Kant kennzeichnet: das Systematische, das Harmonische, das Vollkommene und das Organisierte zeichnen sich dadurch aus, dass sie Einheiten von Mannigfaltigem sind; das Einheitsmoment wird jedoch zugleich als etwas von dem Mannigfaltigen Unterschiedenes, Selbständiges, zu dem Mannigfaltigen Hinzukommendes, und auch als etwas das Mannigfaltige in sich Befassendes gedacht. — Vom Gesichtspunkte der Glieder oder der Teile aus besagt dieser Doppelgedanke folgendes: Das Einheitsmoment ist einerseits, da es etwas zu den Gliedern Hinzukommendes darstellt, nicht schon mit den Gliedern selbst gegeben. Anderseits sind die Glieder durch dasselbe bestimmt; sie enthalten dasselbe in sich, sind von demselben »durchdrungen».

Die angeführte Auffassung des Verhältnisses von Einheit und Mannigfaltigkeit ist auf eine allgemeine Dialektik des Relationsbegriffs zurückzuführen.[1] Hierauf wollen wir indessen nicht näher eingehen. Was uns hier interessiert, ist die für die angeführten Kantischen Begriffe charakteristische Verbindung des dargestellten Doppelgedankens in Bezug auf die Einheit des Mannigfaltigen mit dem Gedanken des Zweckseins der Einheit.

3. Wenn Kant das Einheitsmoment bei den genannten Begriffen als Zweck bezeichnet, so sind dadurch streng genommen zwei verschiedene Gedanken ausgedrückt: Zweck ist einerseits die Einheit, sofern sie das Mannigfaltige in sich begreift, anderseits die Einheit als etwas zu dem Mannigfaltigen Hinzukommendes. Beide Gedanken können bei Kant belegt werden. Kant selbst hat zwischen ihnen nicht unterschieden. — Wenn Kant der Einheit des Systems einen Zweckcharakter verleiht, so ist dadurch einerseits das nach einem einheitlichen Gesichtspunkt geordnete Mannigfaltige, anderseits aber auch der einheitliche Gesichtspunkt selbst als Zweck gefasst. Wenn die harmonische Einheit der Erkenntnisvermögen bei der Auffassung des Schönen von Kant als Zweck bezeichnet wird, so bezieht sich das Zwecksein einerseits auf die Einheit als Einheit der Vermögen, anderseits auf das Gefühl der Lust, wodurch die Einheit der Vermögen zum

[1] Zur Dialektik des Relationsbegriffs vgl. meine Arbeiten: *Untersuchungen zur Raumlehre Kants*, S. 144 ff. und *Inhalt und Umfang des Begriffs*, Uppsala 1936, S. 201 ff.

Ausdruck kommt. Dieses Gefühl der Lust als Ausdruck des Zusammenstimmens der Erkenntniskräfte gibt den positiven Inhalt an, den Kant mit dem Gedanken an die Einheit als etwas zu den Erkenntnisvermögen Hinzukommendes verbindet. Beide Bedeutungen der Einheit werden jedoch auch identifiziert. Die Lust wird von Kant, wie wir sehen werden, auch mit der Einheit der auf eine bestimmte Art verbundenen Erkenntnisvermögen gleichgesetzt. Ein analoger Sachverhalt besteht in Bezug auf den Begriff des Vollkommenen. Einerseits erscheint das vollkommene Ding selbst, d.h. das nach einer Regel verbundene Mannigfaltige, als ein Zweck. Der Zweckcharakter kommt dann der Einheit zu, sofern diese ein Verbundensein des Mannigfaltigen in sich enthält. Anderseits wird die Regel der Verbindung des Mannigfaltigen, in der Bedeutung von einer zu dem Mannigfaltigen hinzukommender Einheit, als Zweck, und dann als Zweck für die Verbindung des Mannigfaltigen gefasst. Aber auch hier fliessen die beiden Gedanken doch auch zusammen. Die Einheit als etwas zu dem Mannigfaltigen Hinzukommendes und von ihm Unterschiedenes soll ja den Begriff vom Ding, wie es sein soll, angeben, d.h. doch wohl den Begriff von dem vollkommenen Ding. Dieser Begriff, und damit die als Zweck bezeichnete Einheit, umfasst dann aber schon den Gedanken an die auf eine bestimmte Art verbundene Mannigfaltigkeit. Was schliesslich das organisierte Ganze betrifft, so wird auch bei diesem einerseits ein konkretes Ganzes von Teilen, ein gegebenes organisiertes Wesen, als Naturzweck bezeichnet, anderseits aber das Ganze in einer abstrakten Bedeutung als Zweck den Teilen gegenübergestellt. Der Zweckbegriff bezieht sich in beiden Fällen auf das Ganze; aber während das Ganze im ersten Falle das Ganze von Teilen besagt, bezeichnet es im zweiten Falle etwas von den Teilen Unterschiedenes. Unter dem Ganzen in dieser letztgenannten Bedeutung wird von Kant, wie wir sehen werden, in gewissen Zusammenhängen der Artbegriff eines bestimmten Organismus verstanden: das Bestehen der Art wird als der Zweck des Organismus gedeutet. Aber auch hier fällt, wie später gezeigt werden soll, in die Augen, dass Kant den Artbegriff auch mit dem Organismus selbst gleichsetzt. Die beiden Bedeutungen des Ganzen fliessen auch ineinander. —

Die hier nur angedeutete innere Doppelheit der Kantischen Begriffe des Systemcharakters, der Harmonie, der Vollkommenheit

und des organisierten Ganzen werden wir in den folgenden Untersuchungen dieser Studie im einzelnen verfolgen und belegen können. In Bezug auf die Zweckmässigkeit des Systematischen, Harmonischen, Vollkommenen und Organisierten ergeben sich aus dieser Doppelheit wichtige Konsequenzen, die wir schon hier hervorzuheben haben.

Das Systematische, das Harmonische, das qualitativ Vollkommene wie auch das Organisierte sind nach Kant als solche zweckmässig. Die Zweckmässigkeit, die ihnen zukommt, soll eine innere sein: der Zweck ist schon mit dem als zweckmässig Bezeichneten selbst gegeben. Mittel und Zweck fliessen hier zusammen. Auch hier ist jedoch zu merken, dass der Gedanke an einen äusseren Zweck zwar wegen gewisser dialektischer Verwechslungen stark verblasst, aber dennoch nicht völlig ausgelöscht ist. Der Gedanke an den äusseren Zweck tritt bei den genannten Begriffen auf zweierlei Art in den Kantischen Überlegungen zutage.

Erstens: Die Zweckmässigkeit des Systematischen, des Harmonischen, des Vollkommenen und des Organisierten wird als eine Zweckmässigkeit innerhalb dieser Gebilde gefasst, die wenigstens einem Gedanken nach als eine äussere Zweckmässigkeit zu deuten ist. Dies ist der Fall, wenn die Einheit als etwas für das Mannigfaltige Äusseres und als Zweck für das Mannigfaltige angeführt wird. So fasst Kant, wie später ausführlich gezeigt werden soll, in gewissen Zusammenhängen die Ordnung des Besonderen als Mittel für die Verwirklichung der Erkenntniseinheit selbst auf, so auch die Verbindung der Erkenntnisvermögen bei der Auffassung des Schönen als ein Mittel zur Verwirklichung der als Zweck vorausgesetzten Lust. Die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen eines Dinges und die Verbindung derselben wird ferner von Kant als »gut wozu», d.h. als Mittel für den Begriff vom »Ding, wie es sein soll,» als Zweck, bezeichnet. Jeder Teil eines Organismus und die Verbindung der Teile ist schliesslich nach Kant ein Mittel für das Ganze als Zweck. Mittel und Zweck fallen diesen Gedanken gemäss auseinander, die Zweckmässigkeit ist eine äussere. Diese Deutung des Verhältnisses von Mannigfaltigem und Einheit im Sinne der äusseren Zweckmässigkeit ist nur ein Gedanke neben einem anderen, nach dem die Zweckmässigkeit auch innerhalb

des Systematischen, Harmonischen, Vollkommenen und Organisierten eine innere sein soll. Dies ist eine völlig natürliche Konsequenz des Gedankens, dass die Einheit und das Ganze, die als Zweck gefasst werden, eine Einheit bzw. ein Ganzes von Mannigfaltigem sind. Das Mannigfaltige bzw. seine Verbindung ist dann nicht ein Mittel für die Verwirklichung der Einheit als eines äusseren Zwecks, sondern Mittel und Zweck zugleich. Der Zweck ist dann schon in dem Zweckmässigen selbst enthalten.

Zweitens: Auch wenn dem Systematischen, dem Harmonischen, dem Vollkommenen und dem Organisierten als Einheiten von Mannigfaltigem bzw. als Ganzen von Teilen innere Zweckmässigkeit beigelegt wird, scheint ein äusserer Zweck dennoch im Stillen vorausgesetzt zu werden. Dies geht bei Kant in Bezug auf die Harmonie der Erkenntniskräfte bei der Auffassung des Schönen und in Bezug auf die organisierten Wesen besonders deutlich hervor. Der Zweck ist hier streng genommen die Erhaltung bzw. Intensivierung des als zweckmässig bezeichneten Dinges. Er kann dann aber nicht schon mit dem harmonischen Verhältnis der Erkenntniskräfte bzw. mit dem organisierten Wesen zu einem bestimmten Zeitpunkt gegeben sein. Er ist ein im Verhältnis zu dem als zweckmässig Bezeichneten äusserer Zweck. Auch dieser Gedanke wird später näher zu erörtern sein. —

Für den Begriff der inneren Zweckmässigkeit ist es — wie aus unseren Ausführungen hervorgeht — kennzeichnend, dass das Zweckmässige den Zweck in sich enthält. Ist der Zweck das Allgemeine, das Zweckmässige — das Besondere, wie der Kantische Gedanke lautet, so ist mit der inneren Zweckmässigkeit das Bestimmtsein des Besonderen durch das Allgemeine gegeben: das Besondere soll ja als zweckmässig den Zweck, d.h. das Allgemeine, in sich enthalten. Dieser Gedanke des Bestimmtseins des Besonderen durch das Allgemeine steht bei der inneren Zweckmässigkeit im Vordergrunde. Daneben schwebt jedoch — wie wir gesehen haben — auch der Gedanke vor, dass der Zweck etwas Äusseres ist und dass also das Besondere das Allgemeine nicht in sich enthält, nicht durch dasselbe bestimmt ist.

Nun ist folgendes zu beachten: Wird das Bestimmtsein des Zweckmässigen durch den Zweck, d.h. das Enthaltensein des Zwecks in dem als zweckmässig Bezeichneten selbst, als das für die innere Zweckmässigkeit Charakteristische angegeben, so liegt

dieses Bestimmtsein in dem Begriff der Zweckmässigkeit selbst. Es verhält sich nicht so, dass bei der inneren Zweckmässigkeit ein Verhältnis der Zweckmässigkeit vorläge und daneben auch noch das Bestimmtsein des Zweckmässigen durch den Zweck im angeführten Sinne. Vielmehr konstituiert dieses Bestimmtsein den Sinn der Zweckmässigkeit selbst. Dass bei der Zweckmässigkeit auch der Gedanke an einen äusseren Zweck *de facto* vorausgesetzt ist, besagt dann nur, dass im Begriff der Zweckmässigkeit, wie Kant ihn fasst, zwei entgegengesetzte Gedanken enthalten sind, dass dieser Begriff eben kein einheitlicher ist. Die Unterscheidung von zwei Arten der Zweckmässigkeit, der inneren und der äusseren, bedeutet dann auch nicht eine Spezifikation eines einheitlichen Begriffs durch Hinzufügung von *differentiæ specificæ*, sondern ein verschiedenes Betonen der beiden im Begriff der Zweckmässigkeit enthaltenen Gedanken. Während bei der inneren Zweckmässigkeit der Gedanke des Bestimmtseins des Mittels durch den Zweck betont wird, steht bei der äusseren der Gedanke im Vordergrund, dass der Zweck etwas Äusseres, im Zweckmässigen nicht Enthaltenes ist. Aber auch bei dem Kantischen Begriff der äusseren Zweckmässigkeit ist — wie später an Kants Überlegungen in Bezug auf das Erhabene gezeigt werden soll — der Gedanke des Bestimmtseins des Zweckmässigen durch den Zweck im Stillen dennoch angenommen.

Der Begriff der Zweckmässigkeit enthält sonach in der Kantischen Fassung die beiden entgegengesetzten Gedanken in sich: 1. das Zweckmässige (das Mittel) ist durch den Zweck bestimmt und enthält dann den Zweck in sich, 2. das Zweckmässige (das Mittel) ist durch den Zweck nicht bestimmt; der Zweck ist etwas für das Zweckmässige Äusseres. Man versteht nun, weswegen der so gefasste Zweckmässigkeitsbegriff bei Kant das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen, das Kant in Bezug auf die reflektierende Urteilskraft annimmt, zum Ausdruck zu bringen vermag. Dieses Verhältnis besagt, wie die erste Studie nachzuweisen suchte, gerade das Doppelte: das Bestimmtsein und das Nicht-Bestimmtsein des Besonderen durch das als Zweck gefasste Allgemeine. —

Zur Erläuterung des Begriffs der Zweckmässigkeit bei Kant wollen wir hier noch eine Überlegung aus einem teilweise etwas

anderen Gesichtspunkte als dem bisher gewählten anstellen. Während wir bisher vor allem die Beziehung des Zweckmässigen zum Zweck berücksichtigt haben, ist jetzt das Verhältnis des als zweckmässig Bezeichneten zur Zweckvorstellung näher ins Auge zu fassen. Wir hatten schon oben hervorgehoben, dass der Gedanke des Bedingtseins durch die Zweckvorstellung bei der Kantischen Bestimmung des Zweckmässigkeitsbegriffs als ein wesentliches Moment dieses Begriffs angegeben wird.

Man kann sagen, dass schon bei der allgemeinen Fassung des Begriffs der Kausalität nach Zwecken bei Kant die Tendenz vorliegt, den Gedanken des Bedingtseins des Zweckmässigen durch die Zweckvorstellung, das ein kausales Bedingtsein ist, mit dem Gedanken des logischen Bestimmtseins des Zweckmässigen durch den vorgestellten Zweck zusammengehen zu lassen, auch wenn daneben die beiden Bedingungsverhältnisse, sowie auch die Zweckvorstellung und der Zweck ausdrücklich unterschieden werden. Diese Tendenz ist, wie mir scheint, auf das im Willenserlebnis liegende Moment des eigenartigen »Gerichtetseins« auf den Zweck und dann auch auf das Mittel zum Zweck zurückzuführen. Durch dieses Moment, dessen psychologische Natur hier nicht untersucht werden soll, scheint das Verhältnis der Zweckvorstellung zu dem durch sie Kausierten ein weit intimeres zu werden, als ein blosses Kausalverhältnis. Die Zweckvorstellung steht zu dem Zweckmässigen nicht nur im Verhältnis der notwendigen Zeitfolge, sondern sie überträgt die Bestimmtheit des in ihr Vorgestellten auf ihre Wirkung, prägt ihren Inhalt dem durch sie Bewirkten auf. Die kausale Abhängigkeit des Zweckmässigen von der Vorstellung des Zwecks fliesst hier mit dem logischen Bestimmtsein durch das in ihr Vorgestellte zusammen.

Der Begriff der Kausalität nach Zwecken, wie Kant ihn fasst, enthält den Gedanken des Bestimmtseins des Zweckmässigen durch das als Zweck Angenommene in sich. Dies lässt sich leicht durch folgenden Gedanken bei Kant nachweisen. Kant gebraucht in Bezug auf die Technik der Natur oft den Ausdruck, sie sei mit der Kunst oder mit der Kausalität nach Zwecken analog (*Erste Einleitung* 8; *Kr.d.U.* 269, 333 u.ö.). Der Sinn dieser Ausdrucksweise kann wohl bloss der sein, dass die Technik der Natur in einer Hinsicht mit der Kausalität nach Zwec-

ken übereinstimmt, in einer anderen von ihr abweicht. Der Berührungspunkt scheint dabei darin zu liegen, dass bei beiden das Verhältnis des Zweckmässigen (des Mittels) zum Zweck dasselbe ist; der Unterschied — darin, dass bei der Kausalität nach Zwecken ein zwecksetzender Wille und eine Zweckvorstellung real vorhanden sind, bei der Technik der Natur dagegen nicht. Da nun bei der Technik der Natur das Verhältnis des Zweckmässigen zum Zweck ein Bestimmtsein durch den letzteren bedeutet, so erhellt, dass Kant auch bei der Kausalität nach Zwecken überhaupt schon ein Bestimmtsein des Zweckmässigen durch den Zweck angenommen haben muss. Denn sollte bei der Kausalität nach Zwecken die zweckmässige Natur des Produktes dieser Kausalität bloss darin bestehen, dass es durch die Zweckvorstellung kausal bedingt ist, so würde es überhaupt nichts Übereinstimmendes geben zwischen dem in diesem Sinne Zweckmässigen und dem Zweckmässigen in dem Falle, wo keine Zweckvorstellung als Ursache des Zweckmässigen vorhanden ist. Keine Analogie zwischen der »Kunst» und der Technik der Natur könnte bestehen.

Die Frage, die wir nun erheben wollen, ist die, ob das Verhältnis des Bestimmtseins des Zweckmässigen durch den Zweck, das in dem Kantischen Begriff der inneren Zweckmässigkeit der angeführten Gebilde des Systematischen, des Harmonischen, des Vollkommenen und des Organischen gedacht ist, nach Kant von dem Bedingtsein des Zweckmässigen durch eine Zweckvorstellung abhängig sein soll oder nicht. Wenn von Zweckmässigkeit die Rede ist, muss selbstverständlich ein auf den Zweck gerichteter Wille vorausgesetzt sein. Es fragt sich nun aber, wie Kant sich bei den genannten Gebilden das Verhältnis des Zweckmässigen zu dem angenommenen, auf die als Zweck bezeichnete Einheit gerichteten Willen denkt. Zwei Alternativen kommen hier in Frage: 1. Der Wille bezieht sich auf den Zweck; das Zweckmässige ist durch den Zweck bestimmt, d.h. es enthält die Einheit, worauf der Wille gerichtet ist, in sich, ist aber selbst nicht durch den Willen, durch die Zweckvorstellung bedingt. 2. Der Wille bezieht sich auf das Zweckmässige selbst und nur insofern ist dieses durch den Zweck bestimmt; das Zweckmässige ist dann als solches durch die Zweckvorstellung selbst bedingt. — Die beiden Alternativen sind von sehr verschiedener Tragweite.

Nach der ersten kommt dem bei dem Systematischen, dem Harmonischen, dem Vollkommenen und dem Organischen gedachten Bestimmtsein des Mannigfaltigen durch die als Zweck angenommene Einheit Gültigkeit zu, auch wenn der Wille, der auf diese Einheit gerichtet sein soll, ein bloss fiktiver ist. Nach der zweiten Alternative kann dagegen das Verhältnis des Bestimmtseins des Mannigfaltigen durch die als Zweck vorausgesetzte Einheit bei den genannten Gebilden selbst bloss fiktiv sein, wenn der angenommene Wille fiktiv ist. Im ersten Falle kann das Bestimmtsein des Mannigfaltigen durch die Einheit bei den angeführten Gebilden etwas »Objektives», d.h. von der Beurteilung Unabhängiges, sein, und nur die Beurteilung dieses Bestimmtseins im Sinne einer Zweckmässigkeit ist durch die subjektive Reflexion bedingt. Im zweiten Falle dagegen ist das Bestimmtsein des Mannigfaltigen durch die Einheit und somit auch die systematische Einheit, die Harmonie, die Vollkommenheit und die Organisiertheit selbst durch die Beziehung auf den Willen (bzw. durch die Reflexion, die diesen Willen fingiert), bedingt.

Kant hat zwischen den beiden Alternativen nicht unterschieden. Beide Gedanken lassen sich bei ihm ohne Schwierigkeit belegen; sie scheinen für ihn ineinanderzufliessen.

Einerseits lässt sich kaum verneinen, dass Kant wenigstens einem Gedanken nach das Bestimmtsein des Mannigfaltigen durch die als Zweck angenommene Einheit bei den genannten Gebilden dennoch als etwas von der Reflexion Unabhängiges auffasst. Dies tritt, wie in der dritten Studie gezeigt werden soll, besonders deutlich in Bezug auf die organisierten Wesen zutage. Es gilt aber auch in Bezug auf das Schöne und das Vollkommene. Unsere Untersuchungen über die Objektivität des ästhetischen Urteils werden dies durchaus bestätigen. Ist aber die Bestimmtheit des Mannigfaltigen durch die Einheit unabhängig von der Reflexion gegeben, so kann es natürlich auch nicht durch den auf die Einheit gerichteten Willen, der hier fiktiv ist, bedingt sein. Dadurch, dass hier keine reale Zweckvorstellung vorliegt, ist dann die Zweckbestimmtheit des Zweckmässigen nicht negiert. — Diese Überlegungen sprechen für den Gedanken der ersten Alternative.

Anderseits setzt Kant, wie wir gesehen haben, bei der allgemeinen Bestimmung des Zweckmässigkeitsbegriffs voraus, dass

das Bedingtsein des Zweckmässigen durch die Zweckvorstellung (durch den Willen) ein Moment des Zweckmässigkeitsbegriffs selbst bildet. Wenn er von der inneren Zweckmässigkeit gewisser Gebilde spricht, so scheint er demnach bei ihnen die Abhängigkeit des Zweckmässigen von dem Willen im Sinne der zweiten Alternative gedacht zu haben. Dieser Gedanke liegt unter anderem auch dem Einwand zugrunde, den Kant gegen die »Spinozistische» Erklärung der Zweckverbindung der Dinge in der Natur richtet. Die Zweckverbindung wird nach dieser, wie Kant meint, durch den Hinweis auf die ontologische Einheit der Substanz erklärt, bei der die zweckmässig verknüpften Dinge inhärieren. Kant behauptet nun, dass durch diese Einheit des Grundes allein die Zweckverknüpfung nicht erklärt werden könne (*Kr.d.U.* 325 ff., 373). Die innere Zweckmässigkeit setze zwei formale Bedingungen voraus: a. Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen in dem Zweckmässigen und b. das Verhältnis dieser Einheit »zu ihrer Folge als Zweck», mithin die Annahme, dass der einheitliche Grund in dem Verstande einer hervorbringenden Ursache zu setzen sei (*Kr.d.U.* 372 f.). Die innere Zweckmässigkeit eines organisierten Naturproduktes ist sonach auf eine einheitliche intelligente, d.h. zwecksetzende, Ursache zurückzuführen. Das Zweckmässige ist notwendig durch eine Zweckvorstellung als seine Ursache bedingt. Die Zweckeinheit führt, wie Kant sagt (*Kr.d.U.* 326), »durchaus die Beziehung auf eine Ursache, die Verstand hat, bei sich». Hiernach ist also dadurch, dass gewissen Gebilden innere Zweckmässigkeit beigelegt wird, nicht nur das Bestimmtsein derselben durch einen gewollten Zweck, sondern auch ihr Verursachtsein durch eine Zweckvorstellung angenommen. Ist nun aber die Zweckvorstellung fiktiv, so ist das ganze bei dem Zweckmässigen vorliegende Verhältnis des Bestimmtseins des Besonderen durch das Allgemeine fiktiv. Diese Überlegungen sprechen für die zweite Alternative.

Wir finden also bei Kant Belege für beide Alternativen. Seine Deutung der Zweckmässigkeit des Systematischen, des Harmonischen, des Vollkommenen und des Organisierten, welchen Gebilden keine reale Zweckvorstellung zugrunde liegt und die insgesamt ins Bereich der reflektierenden Urteilskraft fallen, enthält dann den Doppelgedanken, dass das Mannigfaltige bzw.

Besondere bei ihnen durch die Einheit bzw. durch das Allgemeine sowohl bestimmt als auch nicht bestimmt ist. Das Bestimmtsein des Mannigfaltigen durch die als Zweck gefasste Einheit ist als etwas Objektives angenommen und durch den Ausdruck Zweckmässigkeit angegeben, wenn bei der Zweckmässigkeit die Abhängigkeit des Zweckmässigen von der Zweckvorstellung nicht reflektiert ist. Wird dagegen diese Abhängigkeit reflektiert und wird dabei die Zweckvorstellung bloss als eine Fiktion eingeführt, so ist auch das Bestimmtsein des Mannigfaltigen durch die Einheit für fiktiv erklärt. Die Objektivität dieses Bestimmtseins ist dann wieder negiert. Dieser Doppelgedanke der Position und der Negation des Bestimmtseins des Besonderen durch das Allgemeine ist, wie die erste Studie nachzuweisen suchte, für den Kantischen Begriff der reflektierenden Urteilskraft kennzeichnend. —

Die Formen der Zweckmässigkeit.

Hält man verschiedene Aussagen Kants in der *Kr.d.U.* und in der *Ersten Einleitung* zusammen, so gelangt man zu einem Schema der Zweckmässigkeitsformen, das wir auf Seite 71 wiedergeben: *Schema A.*[1]

Was an diesem Schema sofort in die Augen fällt, ist der unsymmetrische Charakter desselben. Auch wenn man ausschliesslich dasjenige Zweckmässige ins Auge fasst, das nach Kant ins Bereich der reflektierenden Urteilskraft gehört (die kursivierten Nummern) und alles andere beiseite lässt, tritt das Unsystematische der Einteilung klar zutage.

[1] Einige Belege für die Einteilungen dieses Schemas sollen schon hier zusammengestellt werden. Näheres geben die Ausführungen der folgenden Abschnitte. Zu 1.: *Kr.d.U.* XLIX f., *Erste Einleitung* 24; zu 2.: *Kr.d.U.* L, 46, 270, *Erste Einleitung* 61 f.; zu 3.: *Kr.d.U.* 74 ff., *Erste Einleitung* 61 f.; zu 4.: *Kr.d.U.* 271; zu 5.: *Erste Einleitung* 32; zu 6.: *Kr.d.U.* XIII; zu 7.: *Kr.d.U.* XIII, XXVIII; zu 8.: *Kr.d.U.* 46, 52, 189; zu 9. und 10.: *Kr.d.U.* 279, *Erste Einleitung* 62.

In mehreren Arbeiten über die *Kr.d.U.* ist der Versuch gemacht worden, die verschiedenen Arten der Zweckmässigkeit bei Kant zusammenzustellen und voneinander abzugrenzen. So z.B. bei Stadler, *Kants Teleologie,* S. 46 f., bei Pfannkuche, *Der Zweckbegriff bei Kant,* S. 55 ff., bei Frost, *Kants Teleologie,* S. 302, bei Ungerer, *Die Teleologie Kants,* S. 5 ff. Sämtliche diese Zusammenstellungen sind, soweit ich sehe, unvollständig.

Es verhält sich nun auch so, dass dem systematischen Sinne Kants eine andere Einteilung der Zweckmässigkeitsformen vorgeschwebt hat, eine Einteilung, die er dem Aufbau der *Kr.d.U.* zugrunde legt (vgl. hierzu vor allem *Kr.d.U.* L) und die er zu Ende der *Ersten Einleitung* (S. 61 f.) ausführlich darlegt. Das *Schema B* auf Seite 71 gibt diese Einteilung wieder.

Das Material, das Kant unter dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit betrachtet, lässt sich jedoch nicht in dieses Schema einpressen. Am deutlichsten geht dies in Bezug auf die Zweckmässigkeit gewisser mathematischer Gebilde (der geometrischen, nach einem Prinzip gezeichneten Figuren und der Zahlen) hervor, die nach Kant objektiv, aber formal sein soll. In der Einleitung zur *Kr.d.U.*, wo Kant die angeführte Einteilung der Zweckmässigkeitsformen entwickelt, erwähnt er konsequent diese Zweckmässigkeit in der Mathematik überhaupt nicht. In der *Ersten Einleitung* berührt Kant zwar ein Beispiel für diese Zweckmässigkeit, hebt aber die Eigenart derselben nicht hervor. Der § 62 der *Kr.d.U.*, wo sie behandelt wird, hat den Charakter einer parenthetischen Vorbemerkung, die zur »Analytik der teleologischen Urteilskraft» streng genommen gar nicht gehört. — Anders verhält es sich mit der logischen Zweckmässigkeit der Natur. Kant hat wenigstens den Versuch gemacht, sie in das Schema hineinzuzwingen, um dadurch die Einheitlichkeit der Einteilung zu retten. Er verlegt die Behandlung der logischen Zweckmässigkeit der Natur in die Einleitung und sucht sie daselbst mit der ästhetischen Zweckmässigkeit des Schönen in Zusammenhang zu bringen. Der Zusammenhang ist indessen, wie wir in der ersten Studie gesehen haben, ein loser. Es handelt sich in der Tat bei den beiden Arten der Zweckmässigkeit um zwei wesentlich verschiedene Gesichtspunkte. Auch die logische Zweckmässigkeit der Natur passt also streng genommen in das Kantische Schema (B) der Zweckmässigkeitsformen nicht hinein. — Wenn Kant schliesslich die Vollkommenheit, die eine objektive, innere Zweckmässigkeit sein soll, in dem angeführten Schema (B) mit der Zweckmässigkeit der Organismen als »innerer Naturvollkommenheit» (*Kr.d.U.* 294) gleichsetzt (vgl. *Erste Einleitung* 62), so scheint die qualitative Vollkommenheit der sog. anhängenden Schönheit, die sich von der Vollkommenheit der Organismen, wie wir sehen werden, wesentlich unterscheidet, keinen Platz im Schema finden zu können.

Schema A.

Zweckmässigkeit
- formale
  - subjektive
    - logische ..... *1. der Spezifikation der Natur*
    - ästhetische
      - innere ..... *2. des Schönen*
      - äussere ..... *3. des Erhabenen*
  - objektive intellektuale ..... *4. gewisser geometrischer Figuren bzw. der Zahlen*
- reale (materiale)
  - subjektive ästhetische ..... 5. des Angenehmen
  - objektive
    - absichtliche (praktische)
      - innere ..... 6. des sittlich Guten (moralische)
      - äussere ..... 7. des relativ Guten bzw. der Kunstprodukte (technische)
    - unabsichtliche (teleologische)
      - innere
        - ohne Beziehung auf Kausalität *8. der anhängenden Schönheit*
        - in Beziehung auf Kausalität *9. der Naturzwecke*
      - äussere ..... *10. des Nützlichen in der Natur*

Schema B.

Zweckmässigkeit
- subjektive (formale)
  - innere ..... des Schönen → Ästhetik
  - äussere ..... des Erhabenen → Ästhetik
- objektive (reale)
  - innere ..... der Organismen (des Vollkommenen) → Teleologie
  - äussere ..... des Nützlichen → Teleologie

Aus dem Gesagten erhellt, dass das von Kant unter dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit zusammengeführte Material viel reicher ist, als dass es in das von ihm selbst entworfene Einteilungsschema (B) hineinpassen könnte. Hierzu kommt noch, dass Kant den Begriff der Zweckmässigkeit auch ausserhalb des Bereichs der reflektierenden Urteilskraft gebraucht. Dadurch wird das Kantische Schema der Zweckmässigkeitsformen völlig durchbrochen.

Kant hält selbst an der Einteilung dieses Schemas im Laufe seiner Darstellung auch gar nicht fest. Dieser Umstand hat den grossen Nachteil zur Folge, dass die Kantischen Termini »formale» und »reale», »subjektive» und »objektive» Zweckmässigkeit, denen bei der Einteilung des Schemas ein bestimmter Sinn beigelegt wird, jetzt in verschiedenen Zusammenhängen verschiedene Bedeutungen erhalten. Der Zusammenhang dieser Bedeutungen ist oft nicht ganz durchsichtig und scheint zuweilen ausschliesslich durch die Bemühung Kants, eine systhematische Einheitlichkeit zu erzwingen, bedingt zu sein. — Für die kritische Analyse der Kantischen Ausführungen erhebt sich die Aufgabe, die verschiedenen Bedeutungen der genannten Kantischen Termini herauszuarbeiten und den inneren Zusammenhang zwischen ihnen — wo ein solcher festgestellt werden kann — nachzuweisen. Diese Aufgabe stellen sich die Untersuchungen der folgenden Seiten.

Formale und reale (materiale) Zweckmässigkeit.

Schon bei einem oberflächlichen Durchlesen der *Kr.d.U.* fällt in die Augen, dass Kant die Ausdrücke »formale» und »reale Zweckmässigkeit» in mehreren Bedeutungen gebraucht. Es ist für das richtige Verständnis der Kantischen Ausführungen von grossem Gewicht, diese verschiedenen Bedeutungen und ihren Zusammenhang genau festzustellen.

Wir gehen von dem Begriff der formalen Zweckmässigkeit aus, da Kant bei der Bestimmung desselben bedeutend ausführlicher ist, als in Bezug auf die reale Zweckmässigkeit. Die ausführlichste Bestimmung der formalen Zweckmässigkeit finden wir *Kr.d.U.* 33:

»Zweckmässig aber heisst ein Objekt, oder Gemütszustand, oder eine Handlung auch, wenn gleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht notwendig voraussetzt, bloss darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Kausalität nach Zwecken, d.i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmässigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursachen dieser Form nicht in einem Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit nur, indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nötig durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmässigkeit der Form nach, auch ohne dass wir ihr einen Zweck (als die Materie des *nexus finalis*) zum Grunde legen, wenigstens beobachten und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion bemerken».

Die formale Zweckmässigkeit ist nach Kant *Zweckmässigkeit ohne Zweck* (vgl. auch *Kr.d.U.* 44, 61, 170, 274 u.ö.). D.h. dem angeführten Zitate nach: die Möglichkeit (die Form oder Bestimmtheit) des als formal-zweckmässig Bezeichneten ist nicht durch eine Zweckvorstellung oder durch einen auf einen Zweck gerichteten Willen bedingt. Ein Zweck ist natürlich auch hier vorausgesetzt, da sonst die Annahme einer Zweckmässigkeit sinnlos wäre, aber das als zweckmässig Bezeichnete wird nicht bloss in Rücksicht auf den Zweck als möglich angesehen; es soll nicht durch den Zweck (bzw. die Zweckvorstellung) bedingt sein.

Die Paradoxie des Ausdrucks »Zweckmässigkeit ohne Zweck» würde völlig verschwinden, wenn durch ihn nur dies ausdrückt sein sollte, dass hier ein Verhältnis der Zweckmässigkeit und dann auch ein Wille und eine Bestimmtheit durch die Zweckvorstellung bloss i n d e r R e f l e x i o n angenommen oder fingiert wird, ohne r e a l i t e r vorhanden zu sein. — Diese Deutung des Kantischen Ausdrucks kann indessen nicht den ganzen Inhalt desselben erschöpfen. Durch sie würde der Gegensatz zwischen der formalen und der realen Zweckmässigkeit, sofern sie zwei Begriffe der reflektierenden Urteilskraft sind, verwischt sein, denn auch bei dem letzteren Begriff ist eine Zweckmässigkeit gedacht, ohne dass sie für die wirkliche Natur konstitutiv wäre. Es ist übrigens Kants Ansicht, dass wir in der Reflexion etwas als formal bzw. als real zweckmässig beurteilen können (vgl. *Erste Einleitung* 29). Der formale Charakter kann somit nicht schon durch die blosse

Zugehörigkeit des Zweckmässigkeitsbegriffs zur reflektierenden Urteilskraft gegeben sein.

Man könnte vielleicht versuchen, den Ausdruck 'Zweckmässigkeit ohne Zweck' bei Kant folgendermassen zu deuten: Ist bei der Zweckmässigkeit teils die Tauglichkeit zu einem Zweck, die »Übereinstimmung zum Zwecke» (*Erste Einleitung* 62), teils das Bestimmtsein durch den Zweck (bzw. durch die Zweckvorstellung) gedacht, und wird durch das Attribut »ohne Zweck» der letztere Gedanke negiert, so könnte man meinen, 'Zweckmässigkeit ohne Zweck' bringe nach Kant das Verhältnis eines Gegenstandes zu einem (realen oder fingierten) Zweck zum Ausdruck, wobei der Gegenstand ohne durch die (reale oder nur bei den Reflexion fingierte) Zweckvorstellung bedingt zu sein, zur Verwirklichung des Zwecks zu führen vermag.[1] Diese Deutung scheint sehr gut auf die Kantischen Bemerkungen zur formalen, aber objektiven Zweckmässigkeit gewisser geometrischer Figuren zu passen. Denn diese Zweckmässigkeit drückt nach Kant »die Angemessenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten aus», macht aber »den Begriff von dem Gegenstande selbst nicht möglich, d.i. er wird nicht bloss in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen» (*Kr.d.U.* 271). — Man kann indessen nicht behaupten, dass diese Deutung den vollen Sinn des Kantischen Begriffs 'Zweckmässigkeit ohne Zweck' trifft. Ihr steht auf jeden Fall der Kantische Gedanke gegenüber, dass zur Form der Zweckmässigkeit, zur »*forma finalis*» als solcher, das Bewirkt- oder Bedingtsein durch den Begriff von einem Zweck (bzw. durch den Zweck selbst) gehört. Nicht die blosse zufällige Übereinstimmung mit einem vorausgesetzten Zweck, sondern eine gewisse »Gesetzlichkeit des Zufälligen» liegt

[1] In diesem Sinne wird der Kantische Begriff der Zweckmässigkeit ohne Zweck von Kirchmann, *Erläuterungen zu Kants Kr.d.U.*, S. 69, von Tufts, *The Sources and Development of Kants Teleology*, S. 36 und, soweit ich sehe, auch von Goldfriedrich, *Kants Ästhetik*, gedeutet. Goldfriedrich bezeichnet S. 220 die Zweckmässigkeit der Reflexbewegungen und Triebhandlungen als Zweckmässigkeit ohne Zweck, weil bei ihnen keine Zwecktätigkeit, kein bestimmter Zweck als der wahre Grund der Handlung vorliegt. Vgl. auch S. 55: beim Wohlgefallen am Schönen muss sich »eine Zweckmässigkeit ohne Zweck zeigen: ohne den Gedanken an einen bestimmten realen Zweck und dessen Verwirklichung muss sich in der Tätigkeit der Erkenntniskräfte die Erfüllung irgendeiner Absicht unseres Innern finden».

nach Kant bei der Zweckmässigkeit vor. Angesichts hiervon muss der Kantische Ausdruck »Zweckmässigkeit ohne Zweck» als eine *contradictio in adjecto* erscheinen, sofern dieses »ohne Zweck», wie es an mehreren Stellen bei Kant der Fall ist (vgl. z.B. auch *Kr.d.U.* 247), die Negation des Bedingtseins des als zweckmässig Bezeichneten durch den vorausgesetzten Zweck besagen soll.

Kant gleitet nun zwar auch zu einer anderen Bestimmung des eigentümlichen Begriffs 'Zweckmässigkeit ohne Zweck' über, wodurch dieser Begriff für ihn den Schein eines einheitlichen Gebildes erhält. Nicht das Bestimmtsein des Zweckmässigen durch den vorausgesetzten Zweck, sondern allein die Bestimmtheit dieses Zwecks soll durch das Attribut »ohne Zweck» negiert sein. Die formale Zweckmässigkeit wird der objektiven gegenübergestellt, die eine Beziehung des Gegenstandes auf einen b e s t i m m t e n Zweck zum Ausdruck bringt (*Kr.d.U.* 44 u.ö.). So nennt Kant das formal-Zweckmässige auch »unbestimmtzweckmässig» (*Erste Einleitung* 28). Dies soll besagen, dass bei dem formal-Zweckmässigen kein bestimmter, o b j e k t i v e r Zweck angenommen ist. E i n wichtiger Gedanke bei Kant ist dabei, wie wir sehen werden, der, dass der bei der formalen Zweckmässigkeit vorausgesetzte Zweck in der Reflexion selbst liegt. Formale Zweckmässigkeit fällt hiernach mit der subjektiven zusammen. Der Zweck ist kein bestimmtes, von der Reflexion unabhängiges Objekt, sondern die subjektive Reflexion selbst. Die Zweckmässigkeit bringt ein Verhältnis des zweckmässigen Gegenstandes zur reflektierenden Urteilskraft zum Ausdruck. — Durch diesen Gedanken ist indessen der vorhin angegebene Widerspruch des Ausdrucks 'Zweckmässigkeit ohne Zweck' bloss umschrieben, nicht aufgehoben. Für Kant selbst erscheint der genannte Gedanke zwar als einheitlich, da Kant mit dem Begriff der reflektierenden Urteilskraft einen einheitlichen Sinn zu verbinden meint. Er erweist sich jedoch als eine blosse Umschreibung des Widerspruches, wenn man bedenkt, dass das Verhältnis des Gegenstandes zur reflektierenden Urteilskraft, wie eine Analyse des Kantischen Gedankens zeigt, zugleich das Bestimmtsein und auch das Nicht-Bestimmtsein des Gegenstandes durch die Urteilskraft zum Ausdruck bringt. Als auf die Reflexion der Urteilskraft bezogen, ist das Zweckmässige

durch die Urteilskraft, deren Reflexion den subjektiven Zweck ausmachen soll, bestimmt und auch nicht bestimmt. Dieser Doppelgedanke in Bezug auf das Verhältnis des aufgefassten Gegenstandes zur reflektierenden Urteilskraft erhält einen exakten Ausdruck durch den Terminus 'Zweckmässigkeit ohne Zweck', sofern nämlich das Attribut »ohne Zweck» das Nicht-Bestimmtsein des Zweckmässigen durch den angenommenen Zweck besagen soll, die Zweckmässigkeit aber, wie Kant hervorhebt, schon ihrer Form nach ein solches Bestimmtsein voraussetzt.

Man ersieht aus dem Gesagten, dass der Kantische Begriff der Zweckmässigkeit ohne Zweck ein höchst kompliziertes Gebilde darstellt: verschiedene, zum Teil unvereinbare Momente fliessen in ihm dialektisch zusammen.[1] Bei der Abgrenzung der formalen Zweckmässigkeit von der realen hebt Kant in verschiedenen Zusammenhängen verschiedene Momente hervor:

a. Öfters tritt der Gedanke in den Vordergrund, dass *bei der formalen Zweckmässigkeit kein realer Wille, keine reale Zweckvorstellung vorliege*. So hebt Kant in Bezug auf die logische Zweckmässigkeit der Natur, die formal sein soll, hervor, dass »der Begriff der Zweckmässigkeit hier (nicht) im mindesten auf das Begehrungsvermögen Rücksicht nimmt» (*Kr.d.U.* XXXIX). Derselbe Gedanke liegt der Gegenüberstellung von dem Schönen als einem formal Zweckmässigen und dem Angenehmen als einem material Zweckmässigen zugrunde (*Kr.d.U.* 39, *Erste Einleitung* 32). Das Schöne soll sich von dem Angenehmen dadurch unterscheiden, dass das Wohlgefallen am ersteren uninteressiert, d.h. eben ohne Beziehung auf das Begehrungsvermögen, am letzteren dagegen mit Interesse verbunden ist (vgl. *Kr.d.U.* 5 ff.). Auch bei der Gegenüberstellung des Schönen und des Guten kommt dieser Gedanke zur Geltung. Er bildet schliesslich auch einen Gesichtspunkt bei der Gegenüberstellung der formalen Zweckmässigkeit der mathematischen Figuren und der realen, absichtlichen Zweckmässigkeit der Kunstprodukte (zu dieser Gegenüberstellung vgl. *Kr.d.U.* 275). Ein Kunstprodukt ist nach Kant stets das Produkt einer absichtlich wirkenden Ursache: »die hervorbringende Ursache desselben hat sich einen Zweck gedacht, dem dieses seine Form zu danken hat» (*Kr.d.U.* 174). Ein Wille bzw. eine reale Zweckvorstellung ist bei ihnen notwendig vorhanden, was bei den zweckmässigen geometrischen Figuren nicht der Fall ist.

b. Handelt es sich um die Gegenüberstellung von formaler und realer Zweckmässigkeit innerhalb des Bereichs der reflektierenden Urteilskraft, so erhält der Gedanke der Unabhängigkeit vom Zweck, der die formale Zweckmässigkeit kennzeichnen soll, einen etwas anderen Sinn. Am deutlichsten tritt dies zutage, wenn man

[1] Einer in der Kantliteratur verbreiteten, neuerdings auch von Ernst Cassirer umfassten Deutung des Kantischen Ausdrucks »formale Zweckmässigkeit» bzw. »Zweckmässigkeit ohne Zweck» kann ich durchaus nicht zustimmen. Sie geht, soweit ich sehe, auf Cohens Ausführungen in seiner Schrift *Kants Theorie der Erfahrung* zurück und wird, wie mir scheint, durch den Kantischen Text klar widerlegt. Mehrere Einwände erheben sich gegen Cohens Bemerkungen zum Kantischen Begriff der formalen Zweckmässigkeit (a.a.O., S. 522). Unrichtig ist, dass die formale Zweckmässigkeit notwendig eine i n n e r e sei, wie das Beispiel des Erhabenen beweist. Unrichtig ist ferner, dass die formale Zweckmässigkeit notwendig eine objektive sei, wie aus dem Beispiel des Schönen hervorgeht. Unrichtig ist auch, dass die Zweckmässigkeit des Organischen eine formale sei und dass man nach Kant von einer »r e a l e n, objektiven, f o r m a l e n Zweckmässigkeit» reden könne (S. 523), wie dies aus unserem Schema der Zweckmässigkeitsformen bei Kant (vgl. oben S. 71) unmittelbar ersichtlich ist. — Wie Cohen setzt auch E. Cassirer den Kantischen Gedanken der »Zweckmässigkeit ohne Zweck» mit dem Begriff der inneren Zweckmässigkeit in Verbindung. Er führt aus (*Kants Leben und Lehre*, S. 334): »Auch der Gedanke der 'Zweckmässigkeit ohne Zweck', durch den Kant das Gesamtgebiet des Ästhetischen bezeichnet und umgrenzt, ist jetzt der letzten Paradoxie, die ihm etwa noch anhaftete, entkleidet. Denn Zweckmässigkeit bedeutet, wie sich gezeigt hat, nichts anderes, als die individuelle Formung, die eine Gesamtgestalt in sich selbst und ihrem Aufbau aufweist, während der Zweck die äusserliche Bestimmung meint, die ihr zugewiesen wird. Ein zweckmässiges Gebilde hat seinen Schwerpunkt in sich, ein zweckhaftes hat ihn ausser sich; der Wert des einen ruht in seinem Bestand, der des anderen in seinen Folgen». Man beachte indessen, dass Kant auch von einer äusseren Zweckmässigkeit spricht, die formal, d.h. »ohne Zweck», sein soll; bei der formalen Zweckmässigkeit in der Mathematik ist der Zweck ein äusserer. Ferner ist die Zweckmässigkeit der Organismen nach Kant eine innere aber dennoch keine formale, sondern eine reale; sie ist nach Kant — dies müssen wir gegen Cassirers Behauptung S. 361 unterstreichen — *nicht* ohne Zweck. Angesichts hiervon müssen wir die Gleichsetzung von formaler und innerer Zweckmässigkeit bestimmt ablehnen. — Diese Gleichsetzung auch bei Reininger, *Kant, seine Anhänger und seine Gegner*, 1923, S. 150: »Hier ist nicht mehr von einer äusseren Zweckmässigkeit die Rede, sondern von einer *inneren*: von e i n e r Z w e c k m ä s s i g k e i t o h n e (ä u s s e r e n) Z w e c k».

die formale Zweckmässigkeit in der Mathematik mit der realen Zweckmässigkeit der anhängenden Schönheit vergleicht. In beiden Fällen liegt im Unterschied zu den unter a. erwähnten Beispielen realer Zweckmässigkeit kein absichtlich wirkender Wille vor. In beiden Fällen ist weiterhin ein bestimmter Zweck gedacht. Die formale Zweckmässigkeit unterscheidet sich hier von der realen ausschliesslich dadurch, dass bei ihr das *Zweckmässige seiner Möglichkeit nach nicht durch den Zweck bedingt* sein soll, was bei der realen der Fall ist. Die nach einem Prinzip gezeichneten geometrischen Figuren, die zur Auflösung vieler Probleme taugen, sind nach Kant formal zweckmässig, da sie nicht als bloss in Rücksicht auf diesen ihren Gebrauch möglich angesehen werden können (vgl. *Kr.d.U.* 271). Sie sind nicht, wie das bedingt Schöne, von dem Begriffe des Zwecks abhängig.

c. Ein dritter Gedanke tritt schliesslich in den Vordergrund bei der Gegenüberstellung von ästhetisch-formaler und teleologisch-realer Zweckmässigkeit. Beide gehören zur reflektierenden Urteilskraft. Der Gedanke an einen absichtlich wirkenden Willen liegt bei keiner von ihnen in dem Begriff des Zweckmässigen als solchem, sondern wird nur zur Erklärung der Möglichkeit der Zweckmässigkeit angenommen. Dass die formale Zweckmässigkeit ohne Zweck sein soll, besagt hier, dass bei ihr *kein bestimmter, objektiver Zweck* angenommen ist. Das als formalzweckmässig Beurteilte wird bei der Reflexion selbst nicht auf einen unabhängig von der Reflexion gegebenen objektiven Zweck bezogen. Dies — im Gegensatz zu der realen Zweckmässigkeit z.B. der Naturzwecke (der Organismen), deren blosse Erfahrung oder Beobachtung, wie Kant sagt, nicht ohne Voraussetzung einer Kausalität nach Zwecken und somit einer Beziehung auf objektive Zwecke möglich ist (*Erste Einleitung* 44 f.). Dass die innere Zweckmässigkeit der Organismen bzw. die äussere der Naturgegenstände real ist, bedeutet, dass diese Gebilde als etwas beurteilt werden, das eine Kausalität nach Zwecken in sich enthält bzw. mit anderen Naturgegenständen teleologisch verbunden ist.

Zu der bisher berücksichtigten negativen Bestimmung der formalen Zweckmässigkeit als »Zweckmässigkeit ohne Zweck» kommt bei Kant auch noch eine positive hinzu: *formale Zweckmässigkeit ist Zweckmässigkeit der Form.*

Statt »formale Zweckmässigkeit» schreibt Kant öfters »Form

der Zweckmässigkeit» (*Kr.d.U.* 35, 37, 61) oder »Zweckmässigkeit der Form nach» (*Kr.d.U.* 34).[1] Sämtliche diese Ausdrücke besagen bei ihm nun auch dasselbe wie »Zweckmässigkeit der Form» (»Zweckmässigkeit in der Form») (z.B. *Kr.d.U.* XXVIII, 38, 76, 90; *Erste Einleitung* 42) bzw. einfach »zweckmässige Form» (*Kr.d.U.* 47; *Erste Einleitung* 41 u.ö.). Man vergleiche zur Variation der Ausdrucksweise *Kr.d.U.* 61, wo Kant im Text die Schönheit als »Form der Zweckmässigkeit» bestimmt, in der Fussnote nicht von der Form der Zweckmässigkeit, sondern von der »zweckmässigen Form» spricht. Der Zusammenhang dieser verschiedenen Ausdrücke bei Kant, und dann auch der Zusammenhang der positiven Bestimmung der formalen Zweckmässigkeit mit der früher entwickelten negativen, wird verständlich, wenn man bedenkt, dass die innere Zweckmässigkeit, um die es sich hier handelt, für Kant ein Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen angibt und dass das »Formale» der Vorstellung für ihn »die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt, was es sein solle)», bedeutet (*Kr.d.U.* 45 f.). Sofern die Zweckmässigkeit allein der Form beigelegt wird, ist der Zweck, d.h. dieses Eine, wozu das Mannigfaltige zusammenstimmt, nicht als etwas Bestimmtes gefasst. Von einem bestimmten Zweck als der Materie der Zweckmässigkeit wird hier abstrahiert. Von der Zweckmässigkeit selbst ist dann nur die Form übrig, d.h. eben das Verhältnis des Mannigfaltigen zur unbestimmten Einheit. Die Zweckmässigkeit der Form ist also notwendig formale Zweckmässigkeit (oder Form der Zweckmässigkeit), wie anderseits die innere Zweckmässigkeit formal nur dann sein kann, wenn es sich um die formale Bestimmtheit, d.h. um das Verhältnis des Mannigfaltigen zur unbestimmten Einheit handelt.[2]

Kant spricht von der Zweckmässigkeit der Form nicht nur in Bezug auf das Schöne, sondern auch in Bezug auf die logische

[1] Die Kantische Ausdrucksweise enthält noch andere Variationen: so gebraucht er in gewissen Zusammenhängen Zweck und Zweckmässigkeit *promiscue* (vgl. hierzu *Erste Einleitung* 43). Statt Zweckmässigkeit der Form nach (d.h. formale Zweckmässigkeit) steht *Kr.d.U.* LI »Begriff eines Zwecks ... der Form nach»; statt Zweck als Materie der Zweckmässigkeit steht *Kr.d.U.* 188 »materiale Zweckmässigkeit (der Zweck)».

[2] Anders, wie wir sehen werden, bei der *relativen* formalen Zweckmässigkeit des Erhabenen, wo die Form als solche nach Kant zweckwidrig sein soll.

Zweckmässigkeit der Natur (*Kr.d.U.* XXVIII). Auch bei dieser handelt es sich ja um das bloss Formale, d.h. um die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer unbestimmten Einheit. Die systematische Einheit, zu der die Mannigfaltigkeit der besonderen, empirischen Gesetze zusammenstimmen soll, ist eine Idee der Vernunft und als solche kein bestimmter Begriff. Im Gegensatz zu der realen Zweckmässigkeit liegt hier kein bestimmter Begriff vom Zweck vor.[1] Beim Schönen besteht das Formale nicht in einer Einheitsforderung der Vernunft, sondern in einer gewissen, in der Anschauung gegebenen formalen Bestimmtheit des Gegenstandes. Da nun die anschaulich gegebene formale Bestimmtheit des Gegenstandes bei Kant einerseits der Materie der Vorstellung, anderseits der begrifflichen Bestimmtheit des Gegenstandes gegenübersteht, so erhält der Ausdruck reale Zweckmässigkeit durch die Gegenüberstellung zur formalen hier zwei verschiedene Bedeutungsnuancen:

a. Wenn Kant das Schöne als das formal Zweckmässige von dem Angenehmen als dem real (material) Zweckmässigen unterscheidet, so soll der Grund hierfür unter anderem der sein, dass bei jenem die Form, bei diesem dagegen die Materie der Vorstellung als zweckmässig erscheint (vgl. *Kr.d.U.* 118). Reale Zweckmässigkeit könnte sonach als Zweckmässigkeit der Materie der Vorstellung charakterisiert werden. Als solche setzt sie, wie wir sehen werden, nach Kant die Beziehung auf das Begehrungsvermögen voraus und steht dann auch aus diesem Grunde der formalen Zweckmässigkeit als der Zweckmässigkeit ohne Zweck gegenüber.

b. Ein anderer Gedanke liegt vor, wenn Kant definiert: »Ich verstand unter einer formalen Technik der Natur die Zweckmässigkeit derselben in der Anschauung; unter der realen aber verstehe ich ihre Zweckmässigkeit nach Begriffen« (*Erste Einleitung* 40). Die reale Zweckmässigkeit betrifft hiernach im Gegensatz zu der formalen nicht die in der Anschauung gegebene Form des Gegenstandes, sondern seine begriffliche Bestimmtheit

[1] Kant bezeichnet zuweilen auch die Zweckmässigkeit der Organismen als eine Zweckmässigkeit ihrer »inneren Form« (z.B. *Kr.d.U.* 299; *Erste Einleitung* 44 f.). Da es sich hier jedoch nicht um die in der Anschauung gegebene Verbindung des Mannigfaltigen zu einer unbestimmten Einheit, sondern um die kausale Verbindung der Teile zu einem bestimmten Ganzen handelt, so ist diese Zweckmässigkeit nach Kant nicht formal, sondern real.

bzw. ihn selbst als begrifflich bestimmt. Hier muss jedoch noch eine Distinktion gemacht werden: die reale Zweckmässigkeit erhält verschiedenen Sinn, je nachdem es sich um die begriffliche Bestimmtheit des Gegenstandes im allgemeinen oder um die Bestimmtheit des Gegenstandes der Kausalitätskategorie nach handelt. b 1. Die qualitative Vollkommenheit ist nach Kant eine reale Zweckmässigkeit. Sie betrifft *die begriffliche Bestimmtheit* des Gegenstandes und bringt das Verhältnis des Mannigfaltigen zu dem Begriff von dem, »was das Ding sein solle«, zum Ausdruck (*Kr.d.U.* 45 f.). Hier ist ein bestimmter Zweck und das Bestimmtsein des Mannigfaltigen durch denselben gedacht; die Zweckmässigkeit ist mithin nicht formal (nicht ohne Zweck), sondern real. b 2. Wenn es sich um die objektive, innere oder äussere Zweckmässigkeit der Naturgegenstände handelt, so ist der reale (materiale) Charakter dieser Zweckmässigkeit nach Kant dadurch gegeben, dass sie sich auf reale Dinge *in ihrer kausalen Bestimmtheit* bezieht. Nicht die begriffliche Bestimmtheit im allgemeinen, sondern die kausale Bestimmtheit ist hier das Wesentliche. So behauptet Kant *Kr.d.U.* § 63: »Die Erfahrung leitet unsere Urteilskraft auf den Begriff einer objektiven und materialen Zweckmässigkeit, d.i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist«. Und in der Fussnote erläutert er den Unterschied dieser realen Zweckmässigkeit von der formalen in der Mathematik mit folgenden Worten: »Weil in der reinen Mathematik nicht von der Existenz, sondern nur der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe korrespondierenden Anschauung, mithin gar nicht von Ursache und Wirkung die Rede sein kann: so muss folglich alle daselbst angemerkte Zweckmässigkeit bloss als formal, niemals als Naturzweck betrachtet werden« (*Kr.d.U.* 279). Hiernach kann also von realer oder materialer Zweckmässigkeit der Natur nur da die Rede sein, wo es sich um die Beurteilung des kausalen Verhältnisses zwischen Dingen oder innerhalb eines Dinges handelt.[1] Dass bei dieser Zweckmässigkeit ein

[1] Von einer »Kausalität« oder einem gewissen Bedingungsverhältnis zwischen dem Zweckmässigen und dem vorausgesetzten Zweck kann man natürlich stets reden, wenn es sich um Zweckmässigkeit handelt, auch bei der formalen Zweckmässigkeit. Das, worauf es hier, bei der realen Zweckmässigkeit der Natur, ankommt, ist jedoch etwas völlig anderes. Hier wird

bestimmter Zweck vorausgesetzt ist, und dass sie also nicht ohne Zweck sein kann, liegt auf der Hand.

Der Übersichtlichkeit wegen wollen wir die angeführten verschiedenen Gedanken, die bei der Kantischen Charakteristik der formalen und der realen Zweckmässigkeit hervortreten und deren Zusammenhang aus dem Ausgeführten klar sein dürfte, in einem Schema zusammenstellen:

Formale Zweckmässigkeit:	**Reale Zweckmässigkeit:**
1. »Zweckmässigkeit ohne Zweck».	*1.* Zweckmässigkeit mit Zweck.
a. Kein wirklicher Wille, keine reale Zweckvorstellung liegt vor.	a. Ein Wille, eine reale Zweckvorstellung liegt vor.
b. Ein bestimmter Zweck ist gedacht, wird aber nicht als Grund der Möglichkeit des als zweckmässig Bezeichneten angesehen.	b. Der Zweck ist Grund des als zweckmässig Bezeichneten.
c. Kein bestimmter, objektiver Zweck ist vorausgesetzt.	c. Der vorausgesetzte Zweck ist ein bestimmter, objektiver.
2. »Zweckmässigkeit der Form»: Die Zweckmässigkeit bezieht sich auf die in der Anschauung gegebene formale Bestimmtheit.	2 a. Zweckmässigkeit der Materie: Die Zweckmässigkeit bezieht sich auf die Materie der Vorstellung.
	2 b. Zweckmässigkeit der begrifflichen Bestimmtheit:
	b 1. Die Zweckmässigkeit bezieht sich auf die Zusammenstimmung des gegebenen Mannigfaltigen zu dem als Zweck gedachten Begriff vom Dinge.
	b 2. Die Zweckmässigkeit bezieht sich auf die kausale Bestimmtheit realer Dinge.[1]

nicht nur eine gewisse Kausalität bei der Beurteilung angenommen, sondern die Beurteilung richtet sich auf die kausale Bestimmtheit des Gegenstandes, hat ein kausales Verhältnis zum Objekt. — Wir werden im Laufe unserer Untersuchung auf Behauptungen bei Kant stossen, in denen er einem kausalen Verhältnis Zweckmässigkeit beilegt, ohne dass es sich um reale Zweckmässigkeit handeln soll. So z.B. wenn die in der Lust am Schönen liegende Kausalität als zweckmässig, aber nicht als real zweckmässig, bezeichnet wird. Dieser Umstand ist der Mehrdeutigkeit des Terminus »reale Zweckmässigkeit» zuzuschreiben.

Subjektive und objektive Zweckmässigkeit.

Das Begriffspaar »subjektive» und »objektive» Zweckmässigkeit ist bei Kant bedeutend weniger kompliziert, als dasjenige der formalen und realen Zweckmässigkeit. Wir können uns bei der Untersuchung desselben deswegen bedeutend kürzer fassen. Der allgemeine Sinn des Gegensatzes subjektive und objektive Zweckmässigkeit, wie Kant ihn fasst, lässt sich zunächst dahin formulieren, dass der vorausgesetzte Zweck bei jener etwas Subjektives, bei dieser etwas Objektives ist. So sind z.B. das Angenehme und das Schöne subjektiv zweckmässig, da ihre Zweckmässigkeit durch die Beziehung zu dem Gefühl des Subjekts ihren Sinn erhält. Gewisse nach einem Prinzip gezeichnete Figuren sind dagegen objektiv zweckmässig, da sie zur Lösung verschiedener Aufgaben, also zu etwas Objektivem, tauglich sind. Die Organismen sind objektiv zweckmässig, weil sie als objektive Naturzwecke beurteilt werden, die als Grund der kausalen Verbindung ihrer Teile anzusehen sind, usw.

[1] Die hier zusammengestellten Bestimmungen der formalen bzw. der realen Zweckmässigkeit bei Kant (mit Ausnahme von 2. b 1 und 2. b 2 bei der realen Zweckmässigkeit) schliessen, wie schon hervorgehoben wurde, einander nicht aus. Einige Arten der Zweckmässigkeit sind, wie wir sehen werden, formal bzw. real in allen hier angeführten Bedeutungen. Anderseits können zuweilen nur eine oder einige von den angeführten Bestimmungen gedacht sein, wo Kant von formaler bzw. realer Zweckmässigkeit spricht.

Kant gibt den Unterschied von subjektiver und objektiver Zweckmässigkeit auch folgendermassen an: Bei der subjektiven Zweckmässigkeit ist der Zweck ein unbestimmter, bei der objektiven dagegen ein bestimmter. Wenn wir etwas auf das Gefühl des Subjekts beziehen und es in dieser Beziehung als zweckmässig beurteilen, so legen wir ihm hierdurch keine objektive, d.h. begriffliche, Bestimmung bei. Der Zweck ist hier der subjektive Zustand des Subjekts und kein bestimmter Begriff. Kant spricht deswegen, um die Subjektivität der Zweckmässigkeit zu charakterisieren, von dem »unbestimmt-Zweckmässigen« (*Kr.d.U.* 71; vgl. *Erste Einleitung* 28) und von einer »Zweckmässigkeit ohne Begriff« (*Kr.d.U.* 70). Im Gegensatz hierzu besagt die objektive Zweckmässigkeit das Verhältnis zu einem bestimmten Zweck (vgl. *Kr.d.U.* 44 f.), wodurch der zweckmässige Gegenstand eine begriffliche Bestimmtheit erhält. — Man beachte, dass die Zweckmässigkeit subjektiv ist, nur wenn der Zweck etwas Subjektives ist, nicht aber, wenn er der Begriff von etwas Subjektivem ist. Denn im letzteren Falle ist ja der Zweck ein bestimmter Begriff und die Zweckmässigkeit objektiv. So hebt Kant ausdrücklich hervor, dass die Schönheit der Natur als objektive Zweckmässigkeit der Natur zu bezeichnen wäre, wenn sie als »Gunst der Natur« angesehen werden müsste, d.h. mit anderen Worten, wenn der Begriff von dem subjektiven Spiele der Erkenntniskräfte als Zweck der Natur zu beurteilen wäre. »Es würde immer eine objektive Zweckmässigkeit der Natur sein, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte; und nicht eine subjektive Zweckmässigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhte, wo es Gunst ist, womit wir die Natur aufnehmen, nicht Gunst, die sie uns erzeigt« (*Kr.d.U.* 252 f.; vgl. 303).

Die zuletzt angegebene Charakteristik des Gegensatzes von subjektiver und objektiver Zweckmässigkeit fällt mit einem Gedanken Kants in Bezug auf den Gegensatz zwischen formaler und realer Zweckmässigkeit (*1.* c. der oben, Seite 82 gegebenen. Zusammenstellung) zusammen. An einigen Stellen gebraucht Kant in der Tat die Ausdrücke formale und subjektive Zweckmässigkeit bzw. reale und objektive Zweckmässigkeit *promiscue*. So erläutert er — *Kr.d.U.* L — die Ausdrücke »formale« bzw.

»reale« Zweckmässigkeit durch die parenthetischen Zusätze »bloss subjektive« bzw. »objektive« und behauptet einige Zeilen später von der formalen Zweckmässigkeit, sie werde »sonst auch subjektive genannt«. *Kr.d.U.* 44 f. setzt Kant der formalen Zweckmässigkeit die objektive gegenüber.

Es ist anderseits jedoch klar, dass die Begriffe subjektive und objektive Zweckmässigkeit bei Kant sich nicht auf die Begriffe formale und reale Zweckmässigkeit zurückführen lassen. Kant spricht ja von der materialen, subjektiven Zweckmässigkeit des Angenehmen (*Erste Einleitung* 32) und auch von der formalen, objektiven Zweckmässigkeit in der Mathematik (*Kr.d.U.* 271). Dieser Sachverhalt lässt sich bloss durch die Mehrdeutigkeit der Termini formale und reale Zweckmässigkeit bei Kant erklären. Das Angenehme wird material zweckmässig genannt, teils weil bei ihm die Beziehung auf das Begehrungsvermögen vorliegt, die bei dem Formal-Zweckmässigen fehlt, teils weil bei ihm die Zweckmässigkeit nicht der Form, sondern der Materie der Vorstellung zukommen soll. Es ist aber subjektiv zweckmässig, sofern seine Zweckmässigkeit die Beziehung auf die Lust, d.h. auf etwas Subjektives, als Zweck besagen soll. Die geometrischen, nach einem Prinzip gezeichneten Figuren sind nach Kant formal zweckmässig. Dies besagt teils, dass sie ihrer Möglichkeit nach nicht durch den Zweck, zu dem sie tauglich sind, bedingt sind, teils dass bei ihnen nur die Form, nicht aber eine reale kausale Bestimmtheit, als zweckmässig beurteilt wird. Objektiv zweckmässig sind sie, sofern ihre Zweckmässigkeit die Beziehung auf einen objektiven Zweck, nämlich die Auflösung verschiedener Aufgaben, ausdrückt. —

Wir haben im Vorstehenden gesucht, die Grundbedeutungen der Kantischen Termini »formale«, »reale«, »subjektive« und »objektive« Zweckmässigkeit festzustellen. Wir haben dadurch das Verständnis der bei der Einteilung der Zweckmässigkeitsformen gebrauchten Einteilungsgründe gewonnen. Wir wenden uns jetzt der Untersuchung gewisser Zweckmässigkeitsformen in ihrer konkreten Anwendung bei Kant zu. Da es sich hier für uns ausschliesslich um die Lehren der *Kr.d.U.* handelt, beschränken wir uns auf die Formen der Zweckmässigkeit, die ins Bereich der reflektierenden Urteilskraft fallen. Wir gehen dabei im folgenden

der Reihe nach auf die Kantischen Lehren von der Spezifikation der Natur, vom Schönen, vom Erhabenen, von der anhängenden Schönheit, von der Zweckmässigkeit in der Mathematik und von der Zweckmässigkeit der Naturprodukte ein.

Die Spezifikation der Natur.

Kant spricht von der formalen, subjektiven Zweckmässigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnisvermögen (*Kr.d.U.* L). Diese Zweckmässigkeit soll im Gegensatz zur ästhetischen Zweckmässigkeit des Schönen logisch sein (z.B. *Erste Einleitung* 24). — Wir haben schon in der ersten Studie die Kantische Lehre von dem Prinzip der Spezifikation der Natur als dem apriorischen Prinzip der reflektierenden Urteilskraft kennen gelernt. Was uns hier allein interessiert, ist die Kantische Charakteristik der durch dieses Prinzip ausgedrückten Zweckmässigkeit.

Die Zweckmässigkeit betrifft hier die Beziehung der Natur in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gesetze auf die Urteilskraft und auf die im Verstande a priori liegende »Aufgabe: aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen» (*Kr.d.U.* XXXIV). Diese Zweckmässigkeit ist formal, da es sich bei ihr im Gegensatz zur »praktischen Zweckmässigkeit» (*Kr.d.U.* XXXIX) um keine wirkliche Bestimmung des Willens, und im Gegensatz zur realen Zweckmässigkeit der Organismen auch nicht um die Beurteilung eines Kausalverhältnisses nach Zweckursachen handelt, sondern allein um das rein Formale, d.h. nach Kant um die Zusammenstimmung einer Mannigfaltigkeit zur Einheit (unbestimmt welcher). Die Zweckmässigkeit ist weiter subjektiv, da sie die Beziehung der Natur zum Erkenntnisvermögen des Subjekts, d.h. zu etwas Subjektivem, zum Ausdruck bringt. Sie ist schliesslich logisch und nicht ästhetisch. Zwar hat nach Kant der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihrer Spezifikation eine Beziehung auf das Gefühl der Lust; die Zweckmässigkeit soll hier jedoch, wenigstens dem Grundgedanken nach, nicht wie die ästhetische des Schönen, die Lustbestimmtheit selbst zum Ausdruck

bringen. Sie bezeichnet eine logische Bestimmung der Natur, mit der sich zwar ein Gefühl der Lust verbindet, die aber einen Sinn auch unabhängig von der Beziehung auf die Lust besitzen soll.

Obgleich Kant, soweit ich weiss, sich nirgends darüber direkt ausgesprochen hat, ob die hier in Frage stehende Zweckmässigkeit eine äussere oder eine innere sei, ist die Vermutung berechtigt, dass er sie als eine innere bezeichnen würde. Die Analogie mit der Zweckmässigkeit des Schönen, die Kant ausdrücklich als eine innere angibt, dürfte ein genügender Beweis hierfür sein.

Zwar scheint die Kantische Ausdrucksweise eine Deutung nahe zu legen, die gegen diese Vermutung spricht. Wenn Kant von der logischen Zweckmässigkeit der Natur redet, scheint seine Meinung die zu sein, dass die Natur wegen ihrer angenommenen systematischen Einheitlichkeit als zweckmässig, d.h. als zur Erfüllung einer Aufgabe oder zur Befriedigung eines Bedürfnisses tauglich, zu bezeichnen sei. Der Natur wird der Charakter eines »empirischen Systems» beigelegt, wodurch die Natur als zweckmässig für unser Erkenntnisvermögen erscheint. Kant formuliert das eigentümliche Prinzip der Urteilskraft folgendermassen: »die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, *gemäss der Form eines logischen Systemes zum Behuf der Urteilskraft*» (*Erste Einleitung* 23; kurs. von mir). Dies scheint zu besagen: die Natur, als ein empirisches System gedacht, ist zweckmässig für die Urteilskraft. Die Beschaffenheit, wodurch die Natur die Relationsbestimmung »zweckmässig» erhält, ist ihr angenommener Systemcharakter. Dank diesem entspricht sie einer a priori im Verstande liegenden Forderung einer einheitlichen Erfahrung und ist dadurch eben zweckmässig für das Erkenntnisvermögen (vgl. *Kr.d.U.* XXXVII). Wenn Kant die Spezifikation der Natur selbst subjektiv-zweckmässig nennt (*Kr.d.U.* XLI), scheint also der Zweck als etwas Äusseres gefasst werden zu können. Der Zweck ist hier dann eben die Erreichung der »Absicht» oder die Befriedigung des »Bedürfnisses» des Verstandes bzw. die Lust als Folge dieser Befriedigung (vgl. *Kr.d.U.* XXXIX).

Durch diese Deutung ist jedoch das Wesentliche des Kantischen Gedankens nicht getroffen. Die Sachlage ist bei ihm bedeutend komplizierter. Die Zweckmässigkeit, von der hier die

Rede ist, betrifft das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen, der besonderen empirischen Naturgesetze zur Einheit der Erfahrung, ein Verhältnis, das durch den Systemcharakter der Natur ausgedrückt wird. So spricht Kant *Kr.d.U.* XXXVIII von der Zweckmässigkeit der Natur als von der »Übereinstimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gesetze zu unserem Bedürfnisse, Allgemeinheit der Prinzipien für sie aufzufinden». Es verhält sich also nach Kant nicht nur so, dass die Natur wegen ihres angenommenen Systemcharakters als zweckmässig, d.h. als zur Erreichung einer Absicht tauglich, erscheint, sondern auch und wesentlich so, dass ihre Zweckmässigkeit gerade in dem Systemcharakter selbst liegt. Die Zweckmässigkeit bringt hier nicht sowohl das Verhältnis der als System gedachten Natur zu einer Forderung des Verstandes zum Ausdruck, als vielmehr, wie Kant sagt, das Verhältnis der besonderen Formen der Natur zueinander und ihre »Schicklichkeit, bei ihrer grossen Mannigfaltigkeit, zu einem logischen System empirischer Begriffe» (*Erste Einleitung* 23). Diesem Gedanken nach ist die Zweckmässigkeit der Natur als eine i n n e r e gefasst. Die Zweckbeziehung und damit auch die Zweckbestimmtheit ist mit der als System gedachten Natur, d.h. mit dem als zweckmässig Bezeichneten, selbst gegeben. Der Zweck, die vom Verstand geforderte Einheit, ist als eine Bestimmung der als zweckmässig bezeichneten Natur selbst angenommen.

Im Kantischen Text findet man also Belege sowohl für den Gedanken, die logische Zweckmässigkeit der Natur bringe eine Relation der als System gedachten Natur zum Erkenntnisvermögen zum Ausdruck, wie auch für den Gedanken, sie bezeichne ein inneres Verhältnis innerhalb der als System gedachten Natur selbst. Die beiden Gedanken fliessen bei Kant tatsächlich ineinander über. Die Spezifikation der Natur in Ansehung ihrer besonderen Gesetze ist nicht nur eine Bestimmung, die zweckmässig ist, sondern vielmehr die Zweckmässigkeit der Natur selbst. Die Beurteilung der Natur als zweckmässig für die Urteilskraft ist für Kant *eo ipso* die Annahme, die Natur sei ein empirisches System. So wird das transzendentale Prinzip der reflektierenden Urteilskraft von Kant abwechselnd als das Prinzip der Zweckmässigkeit für unser Erkenntnisvermögen und als Prinzip der Spezifikation der Natur genannt (vgl z.B. *Kr.d.U.* XXXIV mit XXXVII).

Zur Erklärung dieses eigentümlichen Sachverhalts ist auf zwei in ihrer allgemeinen Form schon oben (S. 22 und 62) berührte Motive hinzuweisen. *Erstens* ist zu beachten, dass, wenn das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen von Kant als dasjenige der Zweckmässigkeit angegeben wird, darin — wie wir gesehen haben (vgl. die erste Studie) — ein Doppeltes liegt, nämlich die Position und auch die Negation des Bestimmtseins des Besonderen durch das Allgemeine, d.h. hier der Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze durch die Einheit des Verstandes. Nur sofern der Gedanke des Bestimmtseins reflektiert wird, fällt die Zweckmässigkeit mit dem Systemcharakter selbst zusammen. Da es sich hier jedoch nicht um die bestimmende, sondern um die reflektierende Urteilskraft handeln soll, ist das Bestimmtsein des Besonderen durch das Allgemeine auch negiert. Diese Negation besagt bei Kant, dass der angenommene Systemcharakter der Natur keine objektive Gültigkeit besitzt, d.h. kein Gesetz für die Natur, sondern nur für die Reflexion der Urteilskraft ist, — was dann von Kant wieder als die Zweckmässigkeit des angenommenen Systemcharakters der Natur für die Urteilskraft ausgedrückt wird. — Hierzu kommt *zweitens* noch der Umstand hinzu, dass bei der Annahme einer inneren Zweckmässigkeit der Zweck zwar ein innerer sein soll, der Gedanke an einen äusseren Zweck aber — wie wir gesehen haben — dennoch mehr oder weniger klar vorschwebt. Der Systemcharakter der Natur als eine innere Zweckmässigkeit derselben scheint dennoch auf einen äusseren Zweck hinzuweisen, für den die systematisch geordnete Natur zweckmässig ist.

Wir begnügen uns hier mit diesen kurzen Bemerkungen. Die Kantischen Ausführungen in Bezug auf die logische Zweckmässigkeit der Natur sind sehr knapp. Das Material, das sie liefern, wird vielleicht als ungenügend erscheinen, um einen völlig überzeugenden Beweis für die Richtigkeit unserer Deutung zu geben. Die Richtigkeit dieser Deutung erhält jedoch durch den Vergleich mit der analogen Sachlage bei der Kantischen Fassung der Zweckmässigkeit des Schönen, in Bezug auf die Kant bedeutend ausführlicher ist, ihre volle Bestätigung. Wir wenden uns damit der Kantischen Ästhetik des Schönen zu.

Das Schöne.

Die doppelte Frage nach dem Sinn und nach der Berechtigung eines Urteils, die im Brennpunkt des Kantischen Kritizismus steht, beherrscht auch Kants Ästhetik. Auch hier stellt sich Kant die Aufgabe, erstens den Sinn des ästhetischen Urteils, d.h. der Aussagen, etwas sei schön oder hässlich und etwas sei erhaben oder nicht erhaben, festzustellen und zweitens den Gültigkeitsanspruch des ästhetischen Urteils zu rechtfertigen. Die Fragestellung ist hier, wie überall in den kritischen Arbeiten Kants, in erster Linie »objektiv»: sie bezieht sich auf die Begriffe »schön» und »erhaben», nicht auf das Erlebnis des Schönen bzw. des Erhabenen. So ist die Analytik des Schönen zunächst nicht als eine psychologische Zergliederung des Schönheitserlebnisses gemeint, sondern als ein Versuch, den Sinn der Schönheitsaussage festzustellen. Dass die Kantischen Untersuchungen über das Schöne dennoch zur Frage nach dem Gehalt des Schönheitserlebnisses geführt werden und mithin eine psychologische Wendung erhalten, hat seinen Grund darin, dass die erste Reflexion über den Sinn der Schönheitsaussage zur Feststellung der Subjektivität derselben führt.

Kant bestimmt den Geschmack ganz allgemein als »das Vermögen der Beurteilung des Schönen» (*Kr.d.U.* 3, Fussnote) und sucht die Natur des Geschmacksurteils zu charakterisieren. Er führt aus:

> »Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekte zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann. Alle Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, aber kann objektiv sein (und da bedeutet sie das Reale einer empirischen Vorstellung); nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt» (*Kr.d.U.* 3 f.).

Die Beziehung auf das Gefühl als einen Zustand des Subjekts scheint demnach zu dem Gehalt des ästhetischen Urteils zu gehören. Die Charakteristik dieses Urteils hängt dann natürlich

von der Natur des subjektiven Zustandes ab. Die Analyse des Sinnes des ästhetischen Urteils führt hier notwendig zur Analyse des Schönheitserlebnisses. Die Kantischen Analysen enthalten auch mehrere wertvolle Beiträge zur Psychologie des ästhetischen Erlebnisses. Dennoch kann man sagen, dass Kants Blick stets auf die Objektivitätsfrage gerichtet bleibt. Nicht die psychologische Analyse des Schönheitserlebnisses als solche, sondern die Frage nach der objektiven Beziehung der durch sie festgestellten Momente steht für ihn im Vordergrunde. Ja, selbst die Deutung des Erlebnisses ist, wie wir sehen werden, an einem wesentlichen Punkte durch die Objektivitätsfrage bedingt. Kants Hauptinteresse richtet sich auf das Problem des Allgemeingültigkeits- und Notwendigkeitsanspruchs, den das ästhetische Urteil erhebt. Die Problematik des Ästhetischen spitzt sich für ihn zu der Grundfrage zu: wie lässt sich die Subjektivität des (formal) Ästhetischen mit seinem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit verbinden? Das ästhetische Urteil über das Schöne (und das Erhabene) ist kein logisches Erkenntnisurteil, da ihm ein subjektives Wohlgefallen zugrunde liegt. Es erhebt jedoch im Gegensatz zu dem rein Subjektiven, dem bloss Privatgültigkeit zukommt, einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Wie lassen sich diese beiden Tatsachen vereinigen? Diese Frage tritt schon bei der Analytik des Schönen (und Erhabenen) in den Vordergrund und bildet das eigentliche Thema der Deduktion des ästhetischen Urteils und der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft.

Dieses ästhetische Grundproblem erhält bei Kant einen bestimmten, für seine ganze Lehre vom Schönen und Erhabenen entscheidenden Sinn. In der Kantischen Deutung der Subjektivität und des Notwendigkeitsanspruches des Ästhetischen liegen in der Tat die wesentlichen Prämissen seiner Konzeption der Begriffe des Schönen und Erhabenen. Andere Prämissen, die durch die erkenntnistheoretischen und ethischen Lehren Kants gegeben sind, sollen später, im Laufe der Darstellung seiner Ästhetik, hervorgehoben werden. Hier wollen wir zunächst den Sinn der Subjektivität und des Notwendigkeitsanspruchs des Ästhetischen, wie Kant diese beiden auffasst, und zwar vor allem in Bezug auf das Schöne, näher präzisieren.

Kant geht bei der Analytik des Schönen von der Feststellung der *Subjektivität des Ästhetischen* aus. Dem Ästhetischen liegt

— so meint er — immer ein Gefühl des Subjekts zugrunde, mithin etwas, das notwendig subjektiv ist. So hebt Kant hervor, dass »Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjekts für sich nichts ist» (*Kr.d.U.* 30). Diese Behauptung erscheint Kant als etwas Selbstverständliches; er bemüht sich auch gar nicht, sie zu beweisen.

Ohne uns hier auf eine prinzipielle Diskussion des Schönheitsbegriffs einzulassen, wollen wir zugeben, dass der Gedanke der Subjektivität der Schönheit in dieser allgemeinen Fassung vieles für sich hat. Schönheit scheint unmöglich als eine objektive Eigenschaft in demselben Sinne, wie etwa »Röte» oder »Ausdehnung», betrachtet werden zu können, auch wenn das ästhetische Geschmacksurteil, wie Kant meint, allgemeingültig und notwendig sein sollte. Jeder Versuch, eine Eigenschaft des als schön bezeichneten Gegenstandes anzugeben, die den Inhalt des Schönheitsbegriffs ausmachen soll, misslingt. Zwar könnte man vielleicht gewisse Bestimmungen des Gegenstandes anführen, auf Grund welcher man ihn als schön bezeichnet; diese Bestimmungen können aber nicht zum Inhalt des Begriffs »Schönheit» selbst gerechnet werden. Denn abgesehen davon, dass sie tatsächlich von Fall zu Fall variieren, und also zu keiner einheitlichen Begriffsbestimmung dienen können, gilt ja, dass sie selbst etwas sind, das man als schön bezeichnet: sie sind etwas Schönes, können dann aber nicht den Sinn der Schönheit abgeben. Der in der Geschichte der Ästhetik oft vorkommende Übergang von der Behauptung, dass solche Eigenschaften wie Symmetrie, Harmonie, Klarheit u. dgl. Bedingungen der Schönheit eines Gegenstandes sind, zu der Behauptung, die Schönheit bestehe in diesen Eigenschaften, gründet sich auf eine fundamentale Verwechslung.

Aber auch wenn Kants Behauptung der Subjektivität des Ästhetischen etwas Richtiges trifft, so können gegen die nähere Deutung, die er dem Gedanken der Subjektivität gibt, gewisse Bedenken erhoben werden. Der ästhetische Charakter und die mit ihm gegebene Subjektivität des Geschmacksurteils besteht, wie schon erwähnt, nach Kant darin, dass in diesem Urteil die Vorstellung des als schön bezeichneten Gegenstandes auf das Gefühl des Subjekts bezogen wird. Kant behauptet, dass das Prädikat des Geschmacksurteils das Gefühl der Lust sei (*Kr.d.U.* 148). Soll der Sinn der Subjektivität des Geschmacksurteils, wie Kant ihn fasst, geklärt werden, so muss die Bedeutung des in diesem Urteil als Prädikat auftretenden Gefühls der Lust festgestellt werden. Hier begegnet uns indessen ein Doppelgedanke bei Kant, der die ganze Kantische Lehre von der Subjektivität des Geschmacksurteils durchzieht. Dieser Doppelgedanke, der von verschiedenen Kantkritikern hervorgehoben worden ist[1], lässt sich ganz allgemein dahin formulieren, dass Kant einerseits das Gefühl als ein rein subjektives Zustandserlebnis der Erkenntnis entgegensetzt, ihm aber anderseits dennoch eine Objektbeziehung zuerteilt.[2]

Das Gefühl der Lust oder Unlust soll nach Kant das sein, »was jederzeit bloss subjektiv bleiben muss und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann» (*Kr.d.U.* 9). Kant sucht eine bestimmte Grenze zwischen dem subjektiven Gefühl und der Empfindung als »einer objektiven Vorstellung der Sinne» zu ziehen und der Verwechselung beider vorzubeugen (*Kr.d.U.* 8 f.). Beim Gefühl der Lust oder Unlust werde die Vorstellung »lediglich auf das Subjekt bezogen»; das Subjekt sei sich hier bloss seiner selbst bewusst. Das Gefühl ist deshalb notwendig subjektiv. Auf ein solches Gefühl wird nach Kant,

[1] Vgl. Bröcker, *Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, S. 17 ff., Bohman, *E. Tegnérs tänkesätt och idéer*, 1935, S. 202 ff. und vor allem Basch, a.a.O., S. 27, 52 ff., besonders 56 f. u.ö. Die gründlichen Untersuchungen Basch's über die Kantische Ästhetik machen den Versuch, einen grossen Teil der Kantischen Lehre als eine — misslungene und unmögliche — Synthese des ästhetischen Sensualismus der Burkeschen Schule mit dem Intellektualismus der Leibnizschen Schule zu betrachten. Basch verfolgt im einzelnen die allmähliche Intellektualisierung der Ästhetik bei Kant, die ursprünglich eine Gefühlsästhetik sein will. (Vgl. vor allem Kap. IV seiner Arbeit.) In der Kantischen Fassung des Gefühls spiegeln sich die beiden Standpunkte ab.

[2] Wie später hervorzuheben sein wird, ist die Lust am Schönen nach Kant nicht unmittelbar mit der Vorstellung des schönen Gegenstandes, sondern mit der Harmonie der Erkenntniskräfte verbunden. Hiervon und von der Komplikation des Kantischen Gedankens, die dadurch entsteht, dass Kant das subjektive Zustandserlebnis teils als das Bewusstsein von einer Harmonie der Erkenntniskräfte, teils aber auch einfach als ein Gefühl von Lust oder Unlust, das eine Folge dieser Harmonie ist, auffasst, sehen wir hier zunächst ab. Später (unten, S. 114 f.) soll auch dieser Gedankenkomplex bei Kant berücksichtigt werden.

wie wir gesehen haben, die Vorstellung eines Gegenstandes im ästhetischen Geschmacksurteile bezogen. Wenn Kant nun in dem angeführten Zitat aus § 1 behauptet, dass der Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils »nicht anders als subjektiv» sein könne, und wenn er diesen Bestimmungsgrund eben in dem Gefühl des uninteressierten Wohlgefallens erblickt (*Kr.d.U.* 16, u.ö.), so ist das Gefühl nicht nur als ein Zustandsbewusstsein des Subjekts, sondern zugleich auch als das Bewusstsein der Beziehung der Vorstellung auf diesen Zustand selbst gedacht. Sowohl das Prädikat wie auch der Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils vom Schönen werden von Kant stellenweise als das Gefühl der Lust angegeben. Da nun der Bestimmungsgrund des Urteils ein Bewusstsein ist, das den Subjektbegriff mit dem Prädikat verbindet, indem es sich sozusagen über beide ausbreitet, so folgt, dass das Gefühl der Lust nicht nur ein Glied der Urteilsrelation (den subjektiven Zustand des Subjektes), sondern auch die ganze Relation (die Beziehung der Vorstellung des schönen Gegenstandes zu diesem Zustand) zum Ausdruck bringt. Das eine Glied der Beziehung ist als das Bewusstsein der ganzen Relation gefasst: das Sich-selbst-Fühlen des Subjekts bei der Affektion durch eine Vorstellung des Gegenstandes soll zugleich das Bewusstsein des Affiziertwerdens des Subjekts durch die Vorstellung sein. — Dieser Sachverhalt lässt sich auch folgendermassen ausdrücken: Das Verhältnis eines schönen Gegenstandes zum Zustand des Subjekts wird von Kant als Zweckmässigkeit gedeutet. Dass ein schöner Gegenstand zweckmässig ist, besagt, wie wir später sehen werden, einem Gedanken nach, dass seine Vorstellung dem harmonischen Spiel der Gemütskräfte angemessen ist bzw. mit einem Wohlgefallen, in welchem dieses Spiel empfunden wird, unmittelbar verbunden ist. Die Lust bildet sonach das eine Glied der Zweckmässigkeitsrelation. Zugleich wird aber die mit der Vorstellung verbundene Lust von Kant auch als das Bewusstsein der Zweckmässigkeit gefasst. Indem sich die Vorstellung eines Gegenstandes vor aller Erkenntnis mit dem Gefühl der Lust verbindet, erhält sie den Charakter einer ästhetischen Vorstellung. Diese soll nach Kant eine »Vorstellung der Zweckmässigkeit» sein (*Kr.d.U.* XLIV). Da nun die Lust an der Vorstellung des schönen Gegenstandes mit dieser zu einem einheitlichen Bewusstsein zusammenschmilzt, so ist sie selbst ein Bewusstsein der Zweckmässigkeit und nicht nur ein Glied der Zweckmässigkeitsbeziehung. Wenn Kant *Erste Einleitung*, S. 33 behauptet, dass der Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils »nicht bloss im Gefühle der Lust und Unlust für sich allein, sondern zugleich in einer Regel der... Urteilskraft liegen müsse», so ist das nicht so zu verstehen, als ob hier zwei verschiedene Bestimmungsgründe angenommen wären, sondern so, dass die Lust als der Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils sowohl ein Zustandsbewusstsein des Subjekts wie auch ein Bewusstsein der Zweckmässigkeit der Naturgegenstände für die Urteilskraft ist.[1]

Das Prädikat des Geschmacksurteils, z.B. des Urteils »die Blume ist schön», soll, wie Kant sagt, das Gefühl der Lust sein. Angesichts der Kantischen Auffassung der Lust wird eine Doppelheit in Bezug auf den Terminus »Schönheit» bei Kant erklärlich. Einem Gedanken nach, den Kant, soweit ich sehe, vorausgesetzt haben muss, wenn er die Lust als ein subjektives Sich-selbst-Fühlen bestimmt und ihr dennoch die Rolle des Prädikats der Schönheitsaussage beilegt, scheint »Schönheit» bloss ein »Ausdruck» für die uninteressierte Lust des Subjekts zu sein. Nicht etwa in dem Sinne, dass diese Lust selbst von Kant als schön bezeichnet würde, sondern nur in dem Sinne, dass ihr Vorhandensein beim Subjekt durch das Wort »schön» angezeigt wird. Diesem Gedanken nach müsste dem Ausdruck »Schönheit» konsequent überhaupt jeder »Sinn», jeder vorstellungsmässige Gehalt abgesprochen werden und die sog. Schönheitsaussage ihren Charakter eines Urteils einbüssen. Sie würde zwar ihren »Bestimmungsgrund» in dem Erlebnis der Lust haben, könnte

[1] Basch (a.a.O.) scheint mir die Zusammengehörigkeit der beiden Gedanken bei Kant nicht genügend scharf betont zu haben. Er sucht sie, wie schon erwähnt, auf eine Entwicklung bei Kant, nämlich eine allmähliche Intellektualisierung der Ästhetik, die ursprünglich eine reine Gefühlsästhetik sein will, zurückzuführen. Es ist jedoch nicht völlig klar, was hier unter Entwicklung zu verstehen ist. Soweit ich sehe, meint Basch, dass ein allmählicher Standpunktswechsel innerhalb der *Kr.d.U.* vorliege. Dies ist aber doch wohl nicht der Fall. Von Anfang an bis zum Ende schwankt Kant zwischen verschiedenen Gedanken, deren Unvereinbarkeit er selbst gar nicht einsieht. Dieser Sachverhalt scheint mir nur dadurch erklärt werden zu können, dass Kant von einer unklaren, dialektischen Fassung des Gefühls ausgeht und dadurch zur Ziehung entgegengesetzter Konsequenzen getrieben wird.

aber nicht als ein Urteil über die Blume betrachtet werden. Kant hat diese Konsequenz nicht gezogen. Das Geschmacksurteil ist für ihn stets ein Urteil, in dem etwas über den schönen Gegenstand ausgesagt wird.[1] Dann kann aber Schönheit als das Prädikat dieses Urteils nicht allein eine Anzeige von einer Lust des Subjekts sein, sondern scheint etwas anderes, nämlich die Beziehung des vorgestellten Gegenstandes auf die Lust des Subjekts, zum Ausdruck bringen zu müssen. Das Prädikat des ästhetischen Urteils ist nicht mehr das Gefühl selbst, sondern der bestimmte Gedanke des Bezogenseins auf diese Lust. So bestimmt Kant die Schönheit als die formale Zweckmässigkeit eines Gegenstandes (wodurch, wie wir sehen werden, eine Beziehung des Gegenstandes zur Lust mitgesetzt ist) bzw. als das Gegenstandsein des uninteressierten Wohlgefallens (vgl. *Kr.d.U.* 61 und 16).

»Schönheit» hat also bei Kant eine doppelte Bedeutung: sie ist ein Zeichen für das Vorhandensein eines bestimmten subjektiven Zustandes und hat zugleich zu ihrem Inhalt die Beziehung der Vorstellung eines Gegenstandes auf diesen Zustand. Die beiden Bedeutungen fliessen für Kant zusammen. Man ist nicht berechtigt, zu behaupten, dass das Geschmacksurteil nach Kant a l l e i n die Lust als ein subjektives Sich-selbst-Fühlen, das eine bestimmte Vorstellung »begleitet» (*Kr.d.U.* 6), anzeigt. Denn dann wäre durch die Schönheit eines Gegenstandes gar kein Verhältnis desselben zur Lust des Subjekts angegeben, was nach Kant doch der Fall sein soll. Man ist anderseits auch nicht berechtigt, schlechtweg zu behaupten, der »Sinn» der Schönheitsaussage liege nach Kant in der Feststellung des Verbundenseins einer Vorstellung mit dem Gefühl des Subjekts, oder mit anderen Worten, das Geschmacksurteil, z.B. das Urteil »die Blume ist schön», besage, dass die Vorstellung der Blume ein Gefühl der Lust bei

[1] J. Goldfriedrich behauptet in seiner Arbeit *Kants Ästhetik*, S. 78: »von einem Objekte sagen, es ist schön, heisst nichts, als: es wird bei seiner Auffassung eine unmittelbare wohltuende Harmonie der Gemütskräfte gefühlt». Soll hierdurch gesagt sein, dass das ästhetische Urteil ein Urteil ist, in dem das Vorhandensein eines bestimmten Zustandes der Gemütskräfte a u s g e s a g t wird, so scheint mir diese Deutung des ästhetischen Urteils den Kantischen Standpunkt nicht zu treffen. Das Urteil »A ist schön» ist für Kant stets ein Urteil, in dem etwas über A ausgesagt wird.

dem Vorstellenden mit sich führt.[1] Denn dann wäre ja das Geschmacksurteil ein empirisches Erkenntnisurteil über eine vorliegende Beziehung. Es würde den Charakter eines Erkenntnisurteils über einen objektiven Sachverhalt besitzen. Der Bestimmungsgrund dieses Urteils wäre dann auch nicht ein subjektives Gefühl, sondern die Erfahrung eines bestimmten Verhältnisses zwischen Vorstellung und Lust. Wenn Kant hiergegen meint, dass der Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils nicht anders als subjektiv sein könne, so ist damit gesagt, dass für ihn die Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf die Lust des Subjekts in dieser Lust selbst ihren Grund hat. Als eine »Schätzung» gründet sich die Schönheitsaussage auf ein Gefühl des Subjekts.

Die Verbindung der beiden Gedanken bei Kant ist nur dadurch möglich, dass Kant das Gefühl selbst, das Sich-selbst-Fühlen des Subjekts bei der Affektion durch eine Vorstellung, zugleich auch als ein Bewusstsein des Affizierens selbst, d.h. dann eben des Verhältnisses zwischen Vorstellung und Lust, deutet. — Dass diese Deutung an einer inneren Schwierigkeit leidet, liegt auf der Hand. Die Gleichsetzung des Sich-selbst-Fühlens des Subjekts mit dem Bewusstsein der Verursachung, der »Veranlassung» dieses Gefühls muss in der Tat als eine Verwechslung von Verschiedenem angesehen werden.

Trotz seiner Subjektivität erhebt das Geschmacksurteil nach Kant den *Anspruch auf Allgemeingültigkeit.* Kant führt den Begriff der »subjektiven Allgemeingültigkeit», d.h. der Gültigkeit für jedermann, ein, den wir später zu besprechen haben werden. Er meint, dass, während dem ästhetischen Sinnenurteil, d.h. dem Urteil über das Angenehme, nur »Privatgültigkeit» zukomme, so erhebe das ästhetische Reflexionsurteil, d.h. das Urteil über das Schöne, den Anspruch auf jedermanns Beistimmung. Das Urteil

[1] Wenn Lotze, *Geschichte der Ästhetik in Deutschland*, S. 44 ein Ergebnis der Kantischen Analyse des Geschmacksurteils folgendermassen zusammenfasst: »die Behauptung, dass Etwas schön sei, drücke gar keine Erkenntnis der Natur des schönen Gegenstandes aus, sondern bezeichne nur die Art der Erregung, welche von ihm das Gemüt des Behauptenden erfahre», so kann dies nicht als eine erschöpfende Deutung des Kantischen Gedankenganges anerkannt werden. Das Urteil »A ist schön» ist für Kant doch stets auch ein Urteil über A. An einer anderen Stelle (S. 65) scheint Lotze dies auch als einen Kantischen Gedanken aufzufassen.

»der Kanariensekt ist angenehm» sollte besser »der Kanariensekt ist m i r angenehm» heissen. Dagegen wäre es lächerlich zu sagen, das Gebäude, das Konzert usw. sind für m i c h schön (*Kr.d.U.* 18 f.).

Es ist zu beachten, dass diese Behauptungen Kants als Erläuterungen des Sinnes, den man gemeinhin mit den Urteilen über das Angenehme und das Schöne verbindet, eingeführt werden (vgl. auch *Kr.d.U.* 22). Kant glaubt mit ihnen etwas zu treffen, was wir vor aller philosophischen Reflexion in die Urteile, etwas sei angenehm bzw. schön, hineinlegen. Versteht man die Behauptungen Kants in diesem Sinne, so kann, wie mir scheint, ihnen eine gewisse Berechtigung nicht abgesprochen werden. Etwas Richtiges scheint in der Tat darin zu liegen, dass die natürliche Denkart die Forderung der allgemeinen Anerkennung in Bezug auf die Schönheitsaussagen auf jeden Fall in weit höherem Masse als in Bezug auf die Aussagen über das Angenehme erhebt. Zwar werden das Angenehme und das Schöne von der vorwissenschaftlichen Denkart nicht immer streng auseinandergehalten. Da weder das Urteil über Annehmlichkeit noch das Urteil über Schönheit durch Beweise gegründet werden können, wird, wie auch Kant hervorhebt, das ästhetische Sinnenurteil leicht mit dem Geschmacksurteil verwechselt. Geschmack tritt als der gemeinsame Ausdruck für die Beurteilung des Angenehmen wie auch des Schönen auf (vgl. *Kr.d.U.* 141 f.). Dennoch scheint die angeführte Kantische Unterscheidung zwischen dem Angenehmen und dem Schönen keine willkürliche philosophische Konstruktion zu sein, sondern einen Grundgedanken der natürlichen Denkart zu treffen. Dass wir bei einer Schönheitsaussage das Recht zu haben meinen, einen gewissen Anspruch auf die Zustimmung anderer zu erheben, liegt auf der Hand. Insofern trifft die Kantische Behauptung des Allgemeingültigkeitsanspruchs des Geschmacksurteils zweifellos etwas Richtiges.

Kant scheint indessen diesen Anspruch auf die Zustimmung anderer, den wir bei der Schönheitsaussage erheben zu dürfen glauben, ohne weiteres als berechtigt anzusehen. Nicht die Frage, o b der Anspruch, den wir tatsächlich erheben, berechtigt sei, sondern die Frage, w i e er berechtigt sein könne, ist für Kant das Problem. Der Einwand liegt hier nahe, dass doch die Möglichkeit bestehe, dass die natürliche Denkart sich irre, dass der Anspruch auf Allgemeinheit, den sie den Schönheitsaussagen beimisst, völlig unberechtigt sei, und dass das Schöne ganz in demselben Sinne subjektiv sei wie das Angenehme.

Aber abgesehen von diesem Einwand erheben sich wichtige Bedenken gegen die Konsequenzen, die Kant aus dem angenommenen Gültigkeitsanspruch des Geschmacksurteils zieht. Die Deutung, die Kant der Verbindung der Subjektivität und des Allgemeingültigkeitsanspruchs des Geschmacksurteils gibt, ist keineswegs die einzig denkbare. Diese Verbindung könnte z.B. auch folgendermassen gedeutet werden: Schönheit, die streng genommen nur ein Ausdruck für ein Gefühl des Subjekts bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes ist, wird aus irgendeinem, hier nicht zu diskutierenden Grunde objektiviert, d.h. als etwas dem Gegenstande *objective* Zukommendes gefasst; dann verbindet sich mit dem Geschmacksurteil s e k u n d ä r der Gedanke, dass jedermann, der den Gegenstand auffasst, ihn als schön ansehen müsse. Kant fasst die Verbindung der Subjektivität und der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils anders auf. Er lässt den Gedanken der Allgemeingültigkeit p r i m ä r die uninteressierte und somit von »Privatbedingungen» unabhängige Lust am Schönen selbst bestimmen. Der Allgemeingültigkeitsanspruch des Geschmacksurteils veranlasst Kant, die eigene Lust des Subjekts bei der Vorstellung eines schönen Gegenstandes als eine allgemeine Lust aufzufassen, d.h. als eine Lust, die bei jedem auffassenden Subjekt vorausgesetzt werden muss.[1] Man kann diese Gedankenentwicklung sehr deutlich auf den Seiten 148 bis 150 der *Kr.d.U.* verfolgen. Zuerst wird hier als Prädikat des Geschmacksurteils die Lust, nämlich die »e i g e n e Lust» des Urteilenden angegeben und der Anspruch des Geschmacksurteils auf die Beistimmung von jedermann hervorgehoben. Die Verbindung dieser beiden Momente führt nun zu dem Gedanken, dass das Prädikat des Geschmacksurteils »nicht die Lust, sondern die Allgemeingültigkeit dieser Lust» sei, d.h. — wie aus den folgenden Ausführungen Kants hervorgeht — die als allgemein

[1] Basch sieht in diesem eigenartigen Gedanken Kants den Grundfehler seiner Ästhetik: »Toute la difficulté et, à notre sens, toute la faiblesse de la théorie kantienne, consiste à avoir réclamé cette universalité et cette nécessité pour un sentiment» (a.a.O., S. 324).

gedachte Lust. Als allgemein hat die Lust am Schönen nach Kant einen ganz bestimmten, von der Lust am Angenehmen unterschiedenen Charakter. Als allgemein muss sie das Bewusstsein eines Zustandes der Gemütskräfte des Subjekts sein, der bei jedermann vorausgesetzt werden kann. Da wir Grund zu haben glauben, jedermann eine ähnliche Lust am Schönen, wie die von uns empfundene, zuzumuten, sprechen wir vom Schönen, »als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch wäre» (*Kr.d.U.* 17 f.). Diese Objektivierung der Schönheit ist also für Kant etwas im Verhältnis zu dem Gedanken der Allgemeingültigkeit der Lust Sekundäres. —

Wir werden später sehen, welche grundlegende Bedeutung für die Kantische Ästhetik dem Gedanken der Allgemeingültigkeit der Lust am Schönen zukommt. Bevor wir die Problemverwicklungen untersuchen, zu denen er führt, ist es indessen notwendig, die Kantische Charakteristik des Schönen etwas näher kennen zu lernen.

Nach dem oben angeführten allgemeinen Schema der Zweckmässigkeitsformen bei Kant zeichnet sich das Schöne durch formale, subjektive, innere Zweckmässigkeit aus. Diese Bestimmung enthält, so könnte man sagen, eine zusammenfassende Charakteristik der Kantischen Lehre vom Schönen. Den Sinn dieser Bestimmung näher darzulegen, heisst in der Tat, die Grundgedanken der Kantischen Ästhetik des Schönen zu entwickeln.

Die Analyse des Geschmacksurteils verläuft in der *Kr.d.U.* nach den vier Gesichtspunkten, unter denen nach Kant die logischen Funktionen des Urteilens überhaupt betrachtet werden können: Qualität, Quantität, Relation und Modalität. Diese Analyse soll die spezifische Natur des Schönen herausarbeiten und das Schöne einerseits dem Angenehmen, anderseits dem Guten gegenüber abgrenzen. Die vier Grundbestimmungen, zu denen die Analyse gelangt, sind die folgenden: Das Schöne ist erstens (der Qualität nach) der Gegenstand eines Wohlgefallens ohne alles Interesse, zweitens (der Quantität nach) der Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens, drittens (der Relation nach) das, was ohne Vorstellung eines Zwecks als zweckmässig wahrgenommen wird, und schliesslich viertens (der Modalität nach) das, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird (*Kr.d.U.* 16, 32, 61, 68).

UNIVERSITÄTS-BIBL

Wir glauben diese vier aufs engste zusammenhängenden Bestimmungen am besten dadurch erläutern zu können, dass wir Kants grundlegende Charakteristik der Schönheit, sie sei »formale, subjektive Zweckmässigkeit» (*Kr.d.U.* 46, 270 u.ö.), einer näheren Betrachtung unterziehen.

1. Schönheit soll erstens formale Zweckmässigkeit sein. Nach dem über den Begriff 'formale Zweckmässigkeit' Ausgeführten (vgl. oben, S. 82) können wir zusammenfassend sagen: dass das Schöne formal zweckmässig sein soll, besagt teils, dass bei ihm kein realer Wille vorliegt und kein bestimmter Zweck vorgestellt ist, teils dass die Zweckmässigkeit sich bloss auf die in der Anschauung gegebene formale Bestimmtheit des Gegenstandes bezieht.[1] Schönheit ist, wie Kant sagt, »Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes» — was dasselbe bedeutet wie die Zweckmässigkeit der Form eines Gegenstandes —, »sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird» (*Kr.d.U.* 61).

Mit dem formalen Charakter der Zweckmässigkeit des Schönen ist nach Kant gegeben, dass das Wohlgefallen am Schönen ohne alles Interesse sein muss. »Interesse wird» — so führt Kant aus — »das Wohlgefallen genannt, dass wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen ...» Da dem Geschmacksurteile keine Vorstellung eines Zwecks zugrunde liegt und somit auch keine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, ist das in ihm ausgedrückte Wohlgefallen ohne alles Interesse. Wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, will man — so setzt Kant fort — »nicht wissen, ob uns oder irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne; sondern wie wir sie in der blossen Betrachtung ... beurteilen. ... Man will nur wissen: ob diese blosse Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag» (*Kr.d.U.* 5 f.).[2]

[1] Diesen doppelten Sinn des formalen Charakters der ästhetischen Zweckmässigkeit hebt auch B. Bauch, *I. Kant,* S. 386 hervor.

[2] Wenn Kant das Schöne als den Gegenstand eines uninteressierten Wohlgefallens charakterisiert, so ist dadurch nur gesagt, dass der subjektive

Als formal zweckmässig steht das Schöne nach Kant dem Angenehmen und dem Guten (Vollkommenen) gegenüber. Den Urteilen über das Angenehme und das Gute liegt Kants Meinung nach stets die Vorstellung eines Zwecks zugrunde. Das Wohlgefallen, das in diesen Urteilen ausgedrückt wird, ist daher auch nicht interesselos, denn »aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse als Bestimmungsgrund des Urteils über den Gegenstand der Lust bei sich» (*Kr.d.U.* 34).

Das ästhetische Sinnenurteil, d.h. die Behauptung, etwas sei angenehm bzw. unangenehm, bringt nach Kant eine materiale Zweckmässigkeit zum Ausdruck (*Erste Einleitung* 32). Das Angenehme ist material oder real zweckmässig erstens in der Bedeutung, dass es stets zum Begehrungsvermögen in Beziehung steht, mit Interesse verbunden ist. »Nicht bloss der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt» hier (*Kr.d.U.* 14). Es ist Kants Gedanke, dass die Lust am Angenehmen »pathologisch», d.h. »durch Anreize, *stimulos*», bedingt

Zustand bei der Vorstellung des schönen Gegenstandes durch kein Interesse für die Existenz des Gegenstandes gekennzeichnet ist. Daraus folgt selbstverständlich weder, dass wir nach Kant kein Interesse an schönen Dingen haben können (ein solches Interesse wird ja bekanntlich von Kant selbst angenommen *Kr.d.U.* §§ 41 und 42), noch dass das Wohlgefallen am Schönen nicht selbst Gegenstand eines Interesses sein könne. — Die Verwechslung des Interesses am Wohlgefallen mit einem Interesse, das in dem Erlebnis des Wohlgefallens selbst enthalten ist, liegt der nicht selten vorkommenden Behauptung zugrunde, ein interesseloses Wohlgefallen sei ein Selbstwiderspruch.

Blenke, der diese Verwechslung nachweist (*Die Trennung des Schönen vom Angenehmen in Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, S. 9), begeht bei der positiven Auslegung des Kantischen Begriffs der Interesselosigkeit des Wohlgefallens eine andere Verwechslung. Er sagt zur Erläuterung des kontemplativen Wohlgefallens an einem Kunstwerk, z.B. an einem Palast: »Setzen wir z.B. dem Palaste eine naturgetreue, schöne Abbildung gegenüber, so wird sie in uns denselben Grad von Wohlgefallen hervorzurufen vermögen, wie der Palast selbst. In diesem Falle ist es uns also ganz einerlei, ob der Gegenstand, den das Bild vorstellt, existiert oder nicht, weil es eben nur die Vorstellung des Gegenstandes ist, welche das Wohlgefallen in uns erregt ...» (S. 10). In diesem Falle liegt aber auch gar kein Wohlgefallen an dem Palaste, sondern allein an der »schönen» Abbildung des Palastes vor! Nicht die Vorstellung des Palastes, sondern die Vorstellung des Bildes des Palastes erregt hier bei uns das Wohlgefallen, sofern eben das Bild als schön bezeichnet wird.

sei. Sie setzt ein Bedürfnis oder eine Neigung voraus und wird also nicht nur »durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben bestimmt» (ibid., vgl. *Kr.d.U.* 9 f.). — Das Angenehme ist zweitens auch in der Bedeutung material oder real zweckmässig, dass bei ihm die Zweckmässigkeit der Materie der Vorstellung, d.h. der sinnlich gegebenen Empfindung, beigelegt wird. Angenehm ist »das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt» (*Kr.d.U.* 7). Die Lust amAngenehmen soll »von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben wird», d.h. eben von der Materie der Vorstellung, unmittelbar abhängig sein (*Kr.d.U.* 27; vgl. auch 18 f.). Im ästhetischen Sinnenurteil wird sie mit der Empfindung als der Materie der Vorstellung verbunden und die Zweckmässigkeit, die sich auf das Gefühl der Lust gründet, eben dieser Empfindung beigemessen (vgl. *Kr.d.U.* 38, *Erste Einleitung* 32).

Wie das ästhetische Sinnenurteil setzt nach Kant auch das Urteil, in dem etwas für gut erklärt wird, ein Interesse an seinem Gegenstande voraus. Das Gute in seinen beiden Bedeutungen des an sich Guten und des als Mittel Guten ist für Kant notwendig Gegenstand eines Willens, d.h. ein Zweck (vgl. *Kr.d.U.* 10, 14). Bei ihm ist eine Bestimmung des Willens durch einen Zweck angenommen. Insofern ist die Zweckmässigkeit auch hier, wie beim Angenehmen, real. — Wenn Kant das Schöne von dem Guten abzugrenzen sucht, handelt es sich im Grunde um zwei verschiedene Gedanken, die er selbst nicht genau auseinanderhält, deren Unterscheidung aber für die Bestimmung der verschiedenen Formen der Zweckmässigkeit bei Kant von Gewicht ist. Bei der Gegenüberstellung von Schönem und Gutem in §§ 4 und 5 der *Kr.d.U.* scheint das Gute das praktisch Gute zu bedeuten. Eine reale Bestimmung des Willens ist bei ihm vorausgesetzt. Man vergleiche die bezeichnende Gegenüberstellung von Neigung, Gunst und Achtung und weiter die Behauptung Kants: »Angenehm heisst jemandem das, was ihn *vergnügt*, schön was ihm bloss *gefällt*; gut, was *geschätzt*, gebilligt, d.i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt, wird» (*Kr.d.U.* 15). Die Zweckmässigkeit des Guten, die hier in Frage steht, ist »die Zweckmässigkeit, die zugleich Gesetz ist (Verbindlichkeit)», um einen Ausdruck Kants zu gebrauchen (*Erste Einleitung* 56).

Der reale Charakter dieser Zweckmässigkeit ist dadurch gegeben, dass hier ein wirklicher Wille und eine reale Bestimmung desselben durch den Zweck vorausgesetzt ist. In § 15 wird das Schöne dem Guten als der qualitativen Vollkommenheit gegenübergestellt. Die Vollkommenheit, um die es sich hier handelt, fällt dabei, wie später gezeigt werden soll, keineswegs mit dem praktisch Guten zusammen. Ein Zweck ist auch hier stets gedacht, aber dieser Zweck braucht — wie Kant sagt (*Erste Einleitung* 36) — »nicht immer ein praktischer Zweck (zu) sein, ... sondern er kann auch zur Technik gehören ...». Bei dem Vollkommenen ist dann zwar ein Zweck, ein Begriff von dem, »was das Ding sein soll», und auch das Gutsein, nämlich das Gutsein des Mannigfaltigen als Mittel für das Ding nach seinem Zweck (vgl. *Kr.d.U.* 50), gedacht, aber doch kein wirklicher Wille angenommen, wie bei dem praktisch Guten. Auch die qualitative Vollkommenheit ist nach Kant r e a l e Zweckmässigkeit, jedoch nicht in der Bedeutung, dass bei ihr ein wirklicher Wille vorliege, sondern nur in der Bedeutung, dass ein bestimmter objektiver Zweck als der Grund der Bestimmtheit des Zweckmässigen beurteilt werde. Der r e a l e Charakter dieser Zweckmässigkeit ist mit ihrem o b j e k t i v e n Charakter gegeben.

2. Das Schöne ist für Kant indessen nicht nur formal-, sondern zweitens auch s u b j e k t i v-zweckmässig. Der Zweck ist bei ihm kein bestimmtes Objekt, sondern ein Zustand des Subjekts. Die Subjektivität soll nach Kant für das Ästhetische überhaupt kennzeichnend sein, da bei diesem die Vorstellung auf das Gefühl des Subjekts bezogen wird. Kant definiert *Kr.d.U.* XLII: »Was an der Vorstellung eines Objekts bloss subjektiv ist, d.i. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben». Verbindet sich die Vorstellung eines Gegenstandes unmittelbar, vor aller Erkenntnis des Gegenstandes, mit dem Gefühl der Lust, so könne der Gegenstand als zweckmässig, und zwar als s u b j e k t i v zweckmässig bezeichnet werden (*Kr.d.U.* XLIII). Diese Subjektivität der Zweckmässigkeit ist sowohl für das Schöne wie auch für das Angenehme kennzeichnend und grenzt beide vom Guten bzw. Vollkommenen ab, deren Zweckmässigkeit einen Begriff von einem bestimmten Zweck voraussetzt, d.h. objektiv ist. Obgleich sowohl dem ästhetischen Sinnenurteil über das Angenehme

wie auch dem ästhetischen Reflexionsurteil über das Schöne ein subjektives Gefühl zugrunde liegen soll, unterscheiden sich die beiden Urteilsarten nach Kant wesentlich in Bezug auf ihre Gültigkeit. Während jenem bloss Privatgültigkeit zukommt, erhebt das ästhetische Reflexionsurteil Anspruch auf Gültigkeit für jedermann, ohne jedoch wie ein moralisches Urteil auf einem bestimmten Begriffe zu beruhen (vgl. *Kr.d.U.* 23 f.). Dadurch ist das Reflexionsurteil über das Schöne einerseits von dem Urteil über das Angenehme, anderseits von dem Urteil über das Gute unterschieden.

Das Gültigkeitsproblem in Bezug auf das ästhetische Reflexionsurteil wird später genauer untersucht werden. Hier sei nur hervorgehoben, dass Kant in der *Kr.d.U.* seine Bestimmungen des Schönen der Quantität und der Modalität nach, die übrigens einander bedingen, mit der Bestimmung des Schönen der Qualität nach in Zusammenhang bringt. Der Allgemeingültigkeits- und Notwendigkeitsanspruch des Urteils über das Schöne soll dadurch gegeben sein, dass das Wohlgefallen am Schönen uninteressiert ist. Denn da dieses Wohlgefallen »sich nicht auf irgendeine Neigung des Subjekts (noch auf irgendein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urteilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig f r e i fühlt: so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt allein hinge, und muss es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem anderen voraussetzen kann; folglich muss er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten» (*Kr.d.U.* 17).

Man ersieht aus dem Ausgeführten, wie nach Kant mit dem formalen Charakter der Zweckmässigkeit des Schönen die Uninteressiertheit des Wohlgefallens an demselben und dann auch der Allgemeingültigkeits- und Notwendigkeitsanspruch dieses Wohlgefallens zusammenhängen. Umgekehrt lässt sich auch sagen (und dieser Zusammenhang scheint die zeitliche Entwicklung der Kantischen Lehre vom Schönen, wie wir noch sehen werden, wiederzugeben, sofern sie an Hand seiner Aufzeichnungen verfolgt werden kann), dass Kant aus dem Allgemeingültigkeitsanspruch des Geschmacksurteils den Schluss zieht, das Wohlgefallen am Schönen müsse sich nicht auf die Materie, sondern auf die Form

des aufgefassten Gegenstandes beziehen, wodurch dann wieder die Uninteressiertheit dieses Wohlgefallens bedingt sei. —

Die allgemeine Charakteristik des Kantischen Schönheitsbegriffs und der Abgrenzung des Schönen vom Angenehmen und Guten, die wir bisher gewonnen haben, ist in der Kantischen Grundbestimmung der Schönheit als einer formalen, subjektiven Zweckmässigkeit enthalten. Das weitere Eindringen in die Eigenart des Schönen, wie Kant es deutet, führt uns auf die beiden Fragen: Wenn Schönheit als Zweckmässigkeit charakterisiert wird, was ist dann als zweckmässig gedacht? und was ist der dabei vorausgesetzte Zweck? Um eine Antwort auf diese Fragen zu gewinnen, verfolgen wir zunächst etwas näher die Bestimmung der drei Faktoren, die Kant bei seiner Beschreibung der Auffassung des Schönen hervorhebt: der Form des schönen Gegenstandes, des freien Spiels der Erkenntniskräfte und der sich damit verbindenden Lust.

1. *Die Form des Gegenstandes.* Das Geschmacksurteil bringt nach Kant »ein Wohlgefallen oder Missfallen an der Form des Objekts» zum Ausdruck (*Kr.d.U.* 131). Schönheit wird dem Gegenstande »seiner Form wegen» beigelegt (*Kr.d.U.* 41).

Statt »Form des Gegenstandes» sagt Kant auch »Vorstellung der Form des Gegenstandes» (vgl. *Kr.d.U.* 131: »Auffassung dieser Form» und auch sonst öfters) oder »Form der Vorstellung des Gegenstandes» (vgl. z.B. *Kr.d.U.* 45). Alle drei Ausdrücke bedeuten für ihn dasselbe. Dies erklärt sich unmittelbar aus der erkenntnistheoretischen Grundeinstellung Kants. Der Erscheinungsgegenstand ist allein in der Vorstellung gegeben, und seine formale Bestimmtheit wird durch die Formen des Vorstellens konstituiert.

Form steht hier als die Verbindungsart des mannigfaltigen Gegebenen *erstens* im Gegensatz zur Materie, zum empirischen Elemente der Vorstellung, d.h. zu der Mannigfaltigkeit der Empfindungen, wodurch die Auffassung des Gegenstandes vermittelt wird. Das Geschmacksurteil ist nach Kant nicht rein, wenn ein empirisches Wohlgefallen, »Reiz oder Rührung», dem Bestimmungsgrunde desselben beigemischt ist. Das Wohlgefallen am Schönen könne sich nicht auf die blosse Empfindung beziehen (*Kr.d.U.* 38 f.). Dieser formalistische Gedanke der

Kantischen Ästhetik des Schönen ist durch die Feststellung Kants bedingt, dem Geschmacksurteile komme Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu. Es lässt sich an den Kantischen »Reflexionen» zur Anthropologie in den 70-er und 80-er Jahren verfolgen, wie der angenommene Gemeingültigkeitsanspruch der Schönheitsaussagen Kant zu der Überzeugung führt, dass nicht die Materie, sondern allein die Form des gegebenen Dinges der Gegenstand dieser Aussagen sein könne. Nur dadurch, dass das Geschmacksurteil sich auf das nichtempirische, apriorische Element der Vorstellung des Gegenstandes bezieht, lasse sich seine Allgemeingültigkeit begründen. »Was am Gegenstand gefällt und was wir als eine Eigenschaft (Schönheit) desselben ansehen, muss in dem bestehen, was für jedermann gilt». Da nun den Empfindungen »nur eine Privatgültigkeit der Annehmlichkeit» zukommt, können sie nicht Träger der Schönheit sein. Dagegen »gelten die Verhältnisse des Raumes und der Zeit für jedermann, welche Empfindungen man auch haben mag. Demnach ist in allen Erscheinungen die Form allgemeingültig; diese Form wird auch nach gemeinschaftlichen Regeln der Koordination erkannt; was also der Regel der Koodination in Raum und Zeit gemäss ist, das gefällt notwendig jedermann und ist schön» (XV, Reflexion 672; vgl. 653, 702 u.ö.).

Form steht *zweitens* auch im Gegensatz zur begrifflichen Bestimmtheit des Gegenstandes. Nicht über diese, sondern über die in der sinnlichen Anschauung vorliegende formale Bestimmtheit des Gegenstandes wird reflektiert, wenn der Gegenstand als schön bezeichnet wird (*Kr.d.U.* XLVI, XLIX). Dies ist für Kant eine unmittelbare Folge des ästhetischen (subjektiven) Charakters des Geschmacksurteils. In diesem Urteil wird die Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben wird, auf das Subjekt und nicht auf das Objekt, d.h. auf das Gefühl und nicht auf einen bestimmten Begriff, bezogen. Das Wohlgefallen am Schönen verbindet sich nach Kant mit der Vorstellung des Gegenstandes vor aller Erkenntnis desselben, d.h. also unabhängig von dem Begriff von dem, was das für ein Ding sein solle. Es kann sich dann nicht auf die begriffliche Bestimmtheit des Gegenstandes beziehen.

Die Form der Gegenstände der Sinne ist nach Kant entweder Gestalt oder Spiel (Spiel der Gestalten im Raume: die

Mimik, der Tanz, oder blosses Spiel der Empfindungen in der Zeit) (*Kr.d.U.* 42). Kant meint, dass die Zeichnung und die Komposition den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurteils ausmachen (ibid.). Dabei soll, sofern es sich um freie Schönheit handelt, und auf sie allein kommt es uns hier zunächst an, diese formale Bestimmtheit selbst nichts »bedeuten», d.h. keinen bestimmten Zweck verraten. »So bedeuten die Zeichnungen *à la grecque,* das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten usw. für sich nichts; sie stellen nichts vor, kein Objekt unter einem bestimmten Begriffe, und sind freie Schönheiten» (*Kr.d.U.* 49). Kant will jedoch der einzelnen Empfindung, etwa der grünen Farbe eines Rasenplatzes oder dem Tone einer Violine den Schönheitswert nicht absprechen. Dieser sei von der Reinheit der einfachen Empfindung abhängig, die bei der Empfindung als eine formale Bestimmung neben der Qualität unterschieden werden könne (*Kr.d.U.* 39 f.). Wenn Kant diese Bestimmung als die Gleichförmigkeit der einfachen Empfindung, die »durch keine fremdartige Empfindung gestört und unterbrochen wird» (*Kr.d.U.* 40 f.), angibt, so scheint er dabei die einfache Empfindung als etwas zeitlich Ausgedehntes und in eine Mehrheit zeitlich aufeinander folgender Momente Zerlegbares gefasst zu haben; die Momente sollen dabei gleichartig sein und deren Verbindung einen bestimmten Charakter, nämlich »Reinheit» aufweisen. Dieser Gedanke muss der Kantischen Lehre von der Reinheit der Empfindung zugrunde liegen, da das Formale bei Kant ohne den Gedanken an die Verbindung einer Mannigfaltigkeit jeden Sinn verlieren würde.[1]

[1] Der formalistische Grundgedanke der Kantischen Ästhetik des Schönen hat sich uns als eine Folge gewisser allgemeiner Feststellungen Kants in Bezug auf die Natur des Geschmacksurteils ergeben. Auf eine transzendente Kritik dieses Gedankens gehen wir in diesem Zusammenhange, wo es sich bloss um eine Erläuterung der Kantischen Lehre handelt, nicht ein. Wir heben nur den konstruktiven Charakter der zuletzt angeführten Kantischen Lehre von der Reinheit der Empfindung als einer formalen Bestimmtheit derselben hervor. Kant scheint zu diesem Gedanken durch eine unberechtigte Übertragung von dem, was von der physikalischen bzw. physiologischen Ursache der Empfindung gilt, auf die Empfindung selbst, geführt zu werden, — wie dies besonders deutlich aus seinen Bemerkungen zur Eulerschen Undulationstheorie hervorgeht (*Kr.d.U.* 40; vgl. auch die Ausführungen über das »schöne Spiel der Empfindungen» 211 ff.).

2. *Das freie Spiel der Erkenntniskräfte.* Nicht nur die Behauptung, dass bloss die anschaulich gegebene Form eines Objekts den Gegenstand des Geschmacksurteils bilden könne, sondern auch die eigenartige Kantische Charakteristik des Zustandes der Gemütskräfte bei der Erfassung des schönen Gegenstandes dürfte als eine Folge seiner Annahme der Subjektivität und der gleichzeitigen Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils betrachtet werden können. Das Geschmacksurteil legt Kants Ansicht nach als subjektiv dem vorgestellten Gegenstande keine begriffliche Bestimmung bei, sondern bringt nur seine Beziehung zum Zustande des Subjekts zum Ausdruck: es ist kein logisches Urteil, es enthält kein Bestimmen eines Gegenstandes durch einen Begriff, sondern allein eine »ästhetische Reflexion», eine »Beurteilung» des schönen Gegenstandes. Da es nun dennoch für jedermann Gültigkeit haben, oder »allgemein mitteilbar» sein soll, so muss dieser Zustand des Subjekts doch etwas mit dem Erkenntnisvermögen zu tun haben. Denn nichts kann »allgemein mitgeteilt werden als Erkenntnis und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntnis gehört» (*Kr.d.U.* 27). Das Geschmacksurteil ist also einerseits keine Erkenntnis: sein Bestimmungsgrund ist bloss subjektiv; sein Anspruch auf Gemeingültigkeit deutet anderseits an, dass es eine Beziehung zur Erkenntnis haben muss. Sein Bestimmungsgrund ist nicht ein Begriff vom Gegenstande, aber auch nicht ein bloss subjektives, keiner allgemeinen Mitteilbarkeit fähiges Gefühl der Lust oder Unlust. Er muss dann — so folgert Kant — »der Gemütszustand sein, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zueinander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntnis überhaupt beziehen» (*Kr.d.U.* 28).

Kant charakterisiert nun diesen Gemütszustand als das freie Spiel der Erkenntniskräfte, Einbildungskraft und Verstand. Zur Erkenntnis ist nach Kant das Zusammenwirken zweier Gemütskräfte erforderlich: der Einbildungskraft, die das Mannigfaltige in der Anschauung zusammenfasst, und des Verstandes, der dieses Mannigfaltige zur Einheit des Begriffs synthetisiert. Bei einer bestimmten Erkenntnis wird die anschaulich gegebene Mannigfaltigkeit durch die bestimmende Urteilskraft unter die Einheit eines bestimmten Begriffs subsumiert. Die Einbildungskraft ist hier durch einen bestimmten Begriff gebunden; ihre

Synthese folgt einer bestimmten Regel oder einem bestimmten Gesetze des Verstandes. Das Zusammenstimmen der beiden Erkenntnisvermögen selbst ist »gesetzlich», es steht »unter dem Zwange bestimmter Begriffe» (*Kr.d.U.* 161). Ganz anders ist die Sachlage bei der Beurteilung der Schönheit eines Gegenstandes. Der Gemütszustand bei dieser Beurteilung ist nach Kant dadurch gekennzeichnet, dass die Einbildungskraft bei ihrer Synthese des Mannigfaltigen in der Anschauung durch keinen bestimmten Begriff gebunden ist; sie »schematisiert ohne Begriff» (*Kr.d.U.* 146). Die Beziehung auf den Verstand wird ihr aber dennoch nicht abgesprochen. Die beiden Erkenntnisvermögen sollen auch hier zusammenstimmen, aber nur so, wie es zu einer Erkenntnis überhaupt erforderlich ist, ohne dass eine bestimmte Erkenntnis vorläge (*Kr.d.U.* 29, 65 f. u.ö.). Dieser Zustand des freien Spiels der Erkenntniskräfte oder ihrer »proportionierten Stimmung» zu einer Erkenntnis überhaupt, soll nach Kant als die allgemeine Voraussetzung der Erkenntnis für jedermann gültig sein und als »allgemein mitteilbar» angenommen werden können.

Sucht man nach dem gedanklichen Gehalt der Ausdrücke, durch die Kant den Gemütszustand bei der Beurteilung des Schönen charakterisiert: »Freiheit» der Einbildungskraft, »Spiel» der beiden Erkenntniskräfte, ihre »Stimmung zur Erkenntnis überhaupt», so findet man, soweit ich sehe, stets den doppelten Gedanken des Nicht-Bezogenseins und des Bezogenseins der Einbildungskraft auf den Verstand, welcher Gedanke bei Kant durch die beiden Forderungen der Subjektivität und der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bedingt ist. Man kann nicht sagen, dass das Verhältnis der Gemütskräfte durch die Umschreibungen Kants einen einheitlichen Sinn erhält; vielmehr scheint bei sämtlichen angeführten, von Kant verwendeten Ausdrücken die Negation und zugleich auch die Position des Bestimmtseins der Einbildungskraft durch den Verstand gedacht zu sein.

Die Freiheit der Einbildungskraft soll die Unabhängigkeit derselben von dem Zwange des Begriffs bedeuten. Die Einbildungskraft schafft in ihrer Freiheit aus dem gegebenen Stoff immer neue Gebilde, ohne dabei durch die Begriffe des Verstandes geleitet zu werden (*Kr.d.U.* 193). Sie synthetisiert das Gegebene,

ohne an bestimmte Regeln des Verstandes gebunden zu sein. Die Freiheit wirkt auf sie belebend; von dem Zwange der Begriffe befreit, liefert sie ein immer reicheres Material, eine unerschöpfliche Menge von Vorstellungen. Aber diese ihre Freiheit soll dennoch ihre Beziehung auf das Vermögen der Begriffe, d.h. den Verstand, nicht aufheben. Die freie Wirksamkeit der Einbildungskraft wird von Kant auch als ihr »Spiel» bezeichnet (z.B. *Kr.d.U.* 242). Auch durch diesen Ausdruck soll die Unabhängigkeit von bestimmten Begriffen angegeben sein. Aber auch hier ist die Beziehung auf den Verstand nicht völlig aufgehoben. Das Spiel der Einbildungskraft soll »regelmässig» sein (*Kr.d.U.* 161), mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes zusammenstimmen. *Beide* Vermögen sind am Spiel beteiligt. Der Verstand sucht zu jeder Schöpfung der Einbildungskraft einen bestimmten Begriff, ohne jedoch einen adäquaten Begriff zu finden. Auch die Wirksamkeit des Verstandes wird durch die Forderung der Zusammenstimmung mit der Einbildungskraft belebt (vgl. *Kr.d.U.* 31). Der Gedanke des Spiels der Erkenntniskräfte enthält sonach den Gedanken der Beziehung derselben aufeinander, zugleich aber auch den Gedanken, dass diese Beziehung nicht ernst genommen werden darf, da sie zu keiner bestimmten Erkenntnis führt.

Man wird hier vielleicht einwenden, dass die Gedankenlage bei Kant keineswegs widerspruchsvoll zu sein braucht, da ja durch die genannten Ausdrücke »Freiheit», »Spiel» usw. nur die Negation einer ganz bestimmten Beziehung zwischen Einbildungskraft und Verstand gegeben sei. Nur die Beziehung zwischen diesen beiden Vermögen, die bei der bestimmten Erkenntnis vorliegt, werde negiert, nicht die Beziehung zwischen ihnen überhaupt. — Diese Distinktion entspricht zweifellos einem Gedanken Kants. Er betont, dass die Beziehung der beiden Gemütskräfte bei der Beurteilung des Schönen nicht mit der Beziehung von Anschauung und Begriff gleichgesetzt werden darf. Die Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande sei bei der Beurteilung des Schönen keine objektive, sondern eine subjektive (*Kr.d.U.* 69); hier werden nicht die Anschauungen unter Begriffe, sondern das Vermögen der Anschauungen (die Einbildungskraft) wird unter das Vermögen der Begriffe (den Verstand) subsumiert (*Kr.d.U.* 146). Sonach ist das, was durch die Ausdrücke »Freiheit der Einbildungskraft», »Spiel der Gemütskräfte» usw. negiert

sein soll, allein die objektive Übereinstimmung zwischen den Vorstellungen der Einbildungskraft und des Verstandes, die bei der Subsumtion der Anschauung unter bestimmte Begriffe vorliegt, nicht aber die subjektive Übereinstimmung der beiden Gemütskräfte. — Ein Bedenken gegen diese Distinktion lässt sich jedoch nicht unterdrücken. Man kann in Frage ziehen, ob vom Standpunkte der Kantischen Fragestellung eine Unterscheidung der subjektiven Übereinstimmung der Vermögen von der objektiven Übereinstimmung ihrer Funktionen überhaupt konsequent durchführbar sei. Es handelt sich für Kant nicht um eine psychologische Analyse des Geschmacks, sondern um die transzendentale Begründung des Geschmacksurteils. Der Gemütszustand bei der Beurteilung des Schönen wird nicht als etwas psychisch Gegebenes, sondern allein als die Bedingung des Geschmacksurteils untersucht. Von diesem Gesichtspunkte aus scheint aber kein Unterschied zwischen der Subsumtion der Einbildungskraft unter den Verstand und der Subsumtion der Anschauungen unter Begriffe gemacht werden zu können. Die »Kräfte« und »Vermögen« können hier nicht von den Synthesen, die sie ausführen, unterschieden werden. Aber abgesehen hiervon, erhebt sich noch eine andere Schwierigkeit, auf die wir später näher eingehen werden, die wir aber schon hier andeuten wollen. Was soll die subjektive Beziehung von Einbildungskraft und Verstand als zweier Vermögen denn eigentlich besagen? Eine positive Charakteristik der subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte, sofern sie sich von der objektiven unterscheidet, würde den Gedankengehalt des Ausdrucks »Spiel« erst aufhellen. Eine solche vermissen wir jedoch bei Kant. Kant scheint auch bei der subjektiven Übereinstimmung der Erkenntnisvermögen positiv das Bestimmtsein der Einbildungskraft durch den Verstand, das für die Subsumtion der Anschauungen unter Begriffe kennzeichnend ist, gedacht zu haben, obgleich gerade dieses Bestimmtsein durch die Entgegensetzung zur objektiven Übereinstimmung auch negiert wird. Die subjektive Übereinstimmung, die auch »die Stimmung der Erkenntniskräfte zur Erkenntnis überhaupt« genannt wird, soll nach Kant diejenige Proportion derselben sein, »welche sich für eine Vorstellung (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntnis zu machen, . . .; weil ohne diese, als subjektive Bedingung des Erkennens, die Erkenntnis als Wirkung nicht entspringen könnte« (*Kr.d.U.* 65). Soll eine Erkenntnis entspringen können, so muss nach Kant die Anschauung auf bestimmte Begriffe bezogen werden, die Einbildungskraft durch Begriffe gebunden sein. Die Proportion der Gemütskräfte, die als subjektive Übereinstimmung derselben eingeführt wird, ist dann gerade diejenige, die Kant durch die Annahme der Freiheit der Einbildungskraft negiert. Wenn Kant also bei der Charakteristik der Beurteilung des Schönen von einer Beziehung der Einbildungskraft auf den Verstand spricht, die keine Subsumtion der Anschauungen unter Begriffe enthalten soll, so hat er hierdurch eben nur dieses Doppelte ausgesagt, dass die Beziehung von Einbildungskraft und Verstand, die der Erkenntnis zugrunde liegt, bei dem Geschmacksurteil sowohl gesetzt als auch aufgehoben ist. — Die Sache ändert sich auch nicht dadurch, dass Kant den, wie man mit Recht gesagt hat, dunklen und rätselhaften Ausdruck »Stimmung der Gemütskräfte zur Erkenntnis überhaupt« einführt.[1] »Erkenntnis überhaupt« steht hier im Gegensatz zur bestimmten Erkenntnis. Die Stimmung zur Erkenntnis überhaupt besagt eine Beziehung der Einbildungskraft auf den Verstand, bei der jedoch die Einbildungskraft sich nicht auf bestimmte Begriffe bezieht. Bedenkt man nun, dass der Erkenntnischarakter Kants Grundansicht nach durch die Subsumtion der Anschauung unter den Begriff konstituiert wird, so muss der Ausdruck »Erkenntnis überhaupt«, sofern er im Gegensatz zur bestimmten Erkentnis stehen soll, (und also nicht etwa die blosse abstrakte Bestimmtheit angibt, die für jede einzelne Erkenntnis kennzeichnend ist, nämlich das Bezogensein der Anschauung auf einen beliebigen, aber stets bestimmten Begriff) als eine *contradictio in adjecto* bezeichnet werden. Die Stimmung der Gemütskräfte zur Erkenntnis überhaupt besagt dann wieder das Doppelte: das Bezogensein und das Nichtbezogensein der Einbildungskraft auf den Verstand.[2]

[1] Basch, a.a.O., S. 237. Vgl. auch die treffenden kritischen Bemerkungen bei C. N. Brüstiger, *Kants Ästhetik und Schellings Kunstphilosophie*, S. 34 ff.

[2] A. Tumarkin glaubt dem Kantischen Begriff »freies Spiel der Erkenntniskräfte«, der ihrer Ansicht nach im Mittelpunkte der Kantischen Ästhetik steht und mit dem die Kantische Ästhetik steht und fällt (a.a.O., S. 349), einen einheitlichen Sinn abgewinnen zu können. Sie meint, dieses Spiel oder die

In der ersten Studie haben wir eine Dialektik des Begriffs »reflektierende Urteilskraft» bei Kant nachzuweisen gesucht. Die Doppelheit dieses Begriffes, die in der gleichzeitigen Negation und Position des Bestimmtseins der Anschauung durch den Begriff bestand, findet — wie aus dem soeben Ausgeführten erhellt — in der Kantischen Lehre von der ästhetischen Beurteilung (Reflexion) ihre volle Bestätigung.

3. *Die Lust am Schönen.* Die Lust am Schönen ist nach Kant an den unter 2 geschilderten Zustand der Erkenntniskräfte geknüpft, der die Beurteilung des Schönen kennzeichnet. Sie ist die »Folge» oder die Wirkung dieses Zustandes (vgl. *Kr.d.U.* 160), zugleich aber auch das Bewusstsein desselben.

Die Lust am Schönen ist *eine Folge (Wirkung) des Spiels der Erkenntniskräfte* in der Vorstellung des Schönen (*Kr.d.U.* LVII, 27). Während die Lust am Angenehmen sich unmittelbar mit der Sinnesempfindung verbindet und der Zusammenfassung der Mannigfaltigkeit des Gegebenen durch Einbildungskraft und Verstand vorangeht, soll die Lust am Schönen erst eine Wirkung derjenigen

»ästhetische Betrachtung» bei Kant dadurch kennzeichnen zu können, dass hier »das Urteil, das objektive Erkennen, welches die Hauptfunktion des Verstandes bildet, nicht den letzten Abschluss, sondern nur eine Übergangsstufe ausmacht» (S. 359). Hier fehle der Kopula noch ihre existentiale Bedeutung. »Erkenntnis überhaupt» sei »nur ein anderer Ausdruck für die an das Existentialurteil nicht gebundene 'blosse Betrachtung'» (S. 358). Die ästhetische Welt der freien Einbildungskraft sei als die Welt des »Scheines» von der realen Erscheinungswelt unterschieden. »Das Spiel der Einbildungskraft ist nicht an die Wirklichkeit gebunden; die Frage der Realität kommt bei dieser nicht auf ein Existentialurteil ausgehenden Betrachtung überhaupt nicht in Betracht» (S. 355). — Diese Deutung scheint mir schon aus folgendem Grunde undurchführbar zu sein: Soll das Spiel der Gemütskräfte bzw. ihre Stimmung zur Erkenntnis überhaupt dadurch gekennzeichnet sein, dass hier das objektive Erkennen nicht zum Abschluss, d.h. zu Existentialurteilen, gelangt, dass hier also das Realitätsmoment fehlt, so ist ja damit nur das Bestimmtsein der Anschauung durch eine bestimmte Modalitätskategorie, nicht aber das Bestimmtsein der Anschauung durch Begriffe überhaupt negiert. Hiergegen spricht Kants im Text angeführte Behauptung, dass beim Spiel der Erkenntniskräfte überhaupt nicht Anschauungen durch Begriffe, sondern allein das Vermögen der Anschauungen durch das Vermögen der Begriffe bestimmt werde. Übrigens wäre verschiedenes auch gegen die Behauptung, dass das Erkennen nach Kant in dem Existentialurteil zum Abschluss gelange, einzuwenden, worauf ich jedoch hier nicht näher eingehen kann.

Zusammenstimmung von Einbildungskraft und Verstand sein, die die Beurteilung kennzeichnet. Nur durch die Annahme, die Lust am Schönen sei die Folge eines Gemütszustandes, dem allgemeine Mitteilbarkeit zukommt, kann nach Kant der Gemeingültigkeitsanspruch dieser Lust erklärt werden (*Kr.d.U.* 65 f., 155). Die Lust am Angenehmen kann bloss Privatgültigkeit besitzen. — Kant nennt die Lust, sofern sie Wirkung der »blossen Reflexion», d.h. des freien Spieles unserer Erkenntniskräfte, ist, »Sinn» und meint, dass der Geschmack »Gemeinsinn» (*sensus communis*) genannt werden könne, da die Lust, als Folge der Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt, jedermann, der einer Erkenntnis fähig ist, zugemutet werden kann (*Kr.d.U.* 64 f., 160 f.). Diese allgemeine Lust ist nun nach Kant das subjektive Prinzip, das dem ästhetischen Urteil über das Schöne zugrunde liegt.

Wir haben oben (S. 93 f.) gesehen, dass Kant mit dem Begriff des Gefühls im allgemeinen neben dem Sich-selbst-Fühlen auch den Gedanken des Bewusstseins der Verursachung bzw. der Ursache des Gefühls verbindet. So auch hier. Die Lust am Schönen ist für Kant auch *ein Bewusstsein des Spiels der Erkenntniskräfte* und nicht nur die Wirkung dieses Spiels. Dieses Bewusstsein soll jedoch nach Kant keine Erkenntnis, sondern bloss eine »ästhetische» Auffassung sein. Kant sagt: »... da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmässiges Spiel versetzt, da teilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmässigen Zustandes des Gemüts mit» (*Kr.d.U.* 161). Das harmonische Verhältnis der Erkenntniskräfte, von dem hier die Rede ist, lässt sich nach Kant nicht anders als durch das Gefühl bestimmen (*Kr.d.U.* 66). Wir werden uns der Harmonie der Erkenntniskräfte »ästhetisch», d.h. durch Gefühl der Lust, nicht »intellektuell», durch einen Begriff, bewusst (vgl. *Kr.d.U.* 30 f.). — Der ästhetische Charakter des hier in Rede stehenden Bewusstseins und der Unterschied dieses Bewusstseins von der Erkenntnis scheint für Kant darin zu bestehen, dass die Lust als das Bewusstsein der Harmonie der Erkenntniskräfte mit dieser Harmonie selbst gleichsam zusammenschmilzt. Kant überträgt stellenweise das, was er von der Harmonie der Erkenntniskräfte sagt, ohne weiteres auch auf die Lust. Ein

Beleg hierfür mag hier genügen. Kant definiert die Lust überhaupt als »das Bewusstsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben z u e r h a l t e n« (*Kr.d.U.* 33). Als Bewusstsein des freien Spiels der Gemütskräfte bei einer Vorstellung ist die Lust am Schönen ein Bewusstsein einer auf die Erhaltung des Zustandes gehenden Kausalität. Denn durch das freie Spiel werden die Gemütskräfte belebt und erhalten ihren eigenen Zustand. Der Kantische Ausdruck »Lebensgefühl« (*Kr.d.U.* 4) scheint gerade zu betonen, dass es sich bei der Lust am Schönen um das Bewusstsein der Belebung und Erhaltung der Gemütskräfte — und somit der »Beförderung des Lebens« (*Kr.d.U.* 75) — handelt. Kant meint indessen auch, dass das Gefühl der Lust am Schönen selbst die Erhaltung des Zustandes des Spiels der Gemütskräfte kausiere. Die Lust als das Bewusstsein dieses Spieles soll eine »innere Kausalität« in sich enthalten, »nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu e r h a l t e n« (*Kr.d.U.* 37). —

Die Kantische Auffassung des Verhältnisses der drei Faktoren, die das Erfassen des schönen Gegenstandes konstituieren, spiegelt sich in seinem Gebrauch des Ausdrucks 'Zweckmässigkeit' in Bezug auf das Schöne ab. Wir können folgende wichtige Variationen dieses Gebrauchs bei Kant feststellen:

A. Der zweite der soeben charakterisierten Faktoren, das freie Spiel der Erkenntniskräfte, wird als zweckmässig bezeichnet. Diese der Zusammenstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstande zukommende Zweckmässigkeit soll nach Kant eine i n n e r e sein (*Kr.d.U.* 253). In Übereinstimmung hiermit charakterisiert Kant das Verhältnis der beiden Erkenntnisvermögen als »Harmonie« (*Kr.d.U.* 29; vgl. auch 155: »harmonische (subjektivzweckmässige) Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen in ihrer Freiheit«) bzw. als »Einhelligkeit« (*Kr.d.U.* 47, 31 u.ö.), durch welche Begriffe bei Kant stets eine innere Zweckmässigkeit angegeben wird. Der Zweck soll hier also ein innerer sein. Wenn man von dem stellenweise hervortretenden Gedanken Kants absieht, nach dem jede der beiden im harmonischen Spiel beteiligten Erkenntniskräfte als Mittel zur Beförderung der anderen und dann also auch als Zweck für die andere gefasst ist (vgl. *Kr.d.U.* 144: »die wechselseitige subjektive Zweckmässigkeit«, 146 u.ö.),

scheint der Zweck, um den es sich hier handelt, von Kant in der Einheit der beiden proportionierten Vermögen gesehen zu werden. Der harmonische Charakter der Verbindung, die Einhelligkeit der Erkenntniskräfte ist es, was den inneren Zweck des Verhältnisses der Erkenntniskräfte ausmachen soll. Das Zweckmässige, die Einheit der Erkenntniskräfte ist hier zugleich auch Zweck.

Nach dem zu Anfang dieser Studie über den Begriff der inneren Zweckmässigkeit Ausgeführten kann es nicht wundernehmen, dass, wenn Kant von der inneren Zweckmässigkeit des Gemütszustandes bei der Beurteilung des Schönen redet, ihm dennoch der Gedanke an einen für diesen Zustand äusseren Zweck vorgeschwebt hat. Es lässt sich in der Tat an der Ausdrucksweise Kants in verschiedenen Zusammenhängen nachweisen, dass er einen solchen äusseren Zweck des Spiels der Erkenntniskräfte stets stillschweigend voraussetzt. Zwei Gedanken sind hierbei besonders in Betracht zu ziehen:

a. Wenn Kant die Lust am Schönen als das Bewusstsein der subjektiven Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte, ja als diese Zweckmässigkeit selbst (*Kr.d.U.* 36 f., *Erste Einleitung* 60) bezeichnet, so muss ihm der Gedanke vorgeschwebt haben, dass die Zweckmässigkeit der proportionierten Zusammenstimmung der Erkenntniskräfte ohne den Gedanken an die Lust keinen Sinn hat. Der Charakter des Harmonischen oder des subjektiv Zweckmässigen, der den Zustand bei der Beurteilung des Schönen kennzeichnet, scheint hiernach durch die Lustbestimmtheit dieses Zustandes gegeben zu sein. Die Lust ist es, die dem Zustande der Gemütskräfte Zweckmässigkeit verleiht, indem sie ihn bestimmt. Nun wird aber die Lust am Schönen von Kant auch als Folge oder Wirkung des zweckmässigen Zustandes der Gemütskräfte gefasst. Als solche muss sie dann etwas im Verhältnis zu diesem Zustand Äusseres angeben. Insofern kann man sagen, dass, wenn der Zustand der Erkenntniskräfte durch die Beziehung zur Lust den Charakter von etwas Zweckmässigem erhalten soll, ein im Verhältnis zu diesem zweckmässigen Zustand äusserer Zweck angenommen ist. — Der Doppelheit der Kantischen Bestimmung der Lust: a) als die subjektive Zweckmässigkeit des Zustandes des Gemüts bei der Beurteilung des Schönen und b) als die Wirkung dieses zweckmässigen Zustandes,

entspricht also das Gleiten des Gedankens zwischen der Negation eines äusseren Zwecks und der Position desselben. Ein solches Gleiten ist, wie wir gesehen haben, für den Begriff der inneren Zweckmässigkeit überhaupt kennzeichnend.

b. Einem anderen Gedanken nach ist nicht die Lust als Wirkung des Spiels der Erkenntniskräfte, sondern die Erhaltung oder Steigerung dieses Spiels (bzw. der durch dasselbe bewirkten Lust) Zweck des Spiels. Kant hebt in Bezug auf die harmonische Zusammenstimmung der Erkenntniskräfte bzw. auf die Lust an der Harmonie derselben hervor, dass sie eine Kausalität in sich besitzen, sich zu erhalten und zu stärken. »Der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemütskräfte in einer Vorstellung erhält sich selbst» (*Erste Einleitung* 40). Die Lust an der Harmonie der Erkenntniskräfte »hat ... Kausalität in sich, nämlich ... die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten. Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert» (*Kr.d.U.* 37). Diese Kausalität wird nun von Kant als zweckmässig bezeichnet (ibid.). Auf sie passen die Worte, die Kant in Bezug auf die Darstellung ästhetischer Ideen fällt: dass bei ihr nämlich »die Gemütskräfte zweckmässig in Schwung versetzt (werden), d.i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt» (*Kr.d.U.* 192). Hiernach scheint Zweckmässigkeit dem harmonischen Spiel der Gemütskräfte bzw. der Lust an demselben (vgl. *Kr.d.U.* 113 f.) aus dem Grunde zuzukommen, dass sie sich selbst erhalten. Der Zustand des Gemüts bei der Auffassung des Schönen ist demnach so beschaffen, dass er zu seiner eigenen Erhaltung (vgl. *Erste Einleitung* 40), d.h. zur Verwirklichung oder Intensivierung seiner selbst in einer Reihe von nachfolgenden Zeitpunkten, führt. Wird ihm aus diesem Grunde Zweckmässigkeit beigelegt, so ist er als Mittel für einen Zweck, nämlich für die Verwirklichung des gleichen oder eines intensiveren Zustandes in späteren Zeitpunkten, gefasst. Man kann dann zwar sagen, dass hier Mittel und Zweck ein und dasselbe sind, wenn man nämlich von der Zeitbestimmtheit und von dem Intensitätsgrad abstrahiert, aber auch, dass der angenommene Zweck etwas im Verhältnis zu dem als zweckmässig Bezeichneten Äusseres ist, wenn man nämlich auf die Zeitdifferenz zwischen ihnen acht gibt.

Zusammenfassend können wir sagen: Wenn das freie Spiel der Erkenntniskräfte von Kant als zweckmässig bezeichnet wird, so soll es sich um eine innere Zweckmässigkeit handeln. Der Zweck soll ein innerer, d.h. mit dem als zweckmässig Bezeichneten selbst gegebener, sein. Es ergibt sich indessen aus den Ausführungen Kants, dass ihm bei der Charakteristik der Zweckmässigkeit des Spiels dennoch der Gedanke an einen äusseren Zweck vorschwebt, und dass er diesen entweder in der durch das Spiel bewirkten Lust oder in der Erhaltung (bzw. Intensivierung) des Zustandes des Spiels sieht. — Wir wenden uns nun einem anderen Gedankenkomplex bei Kant zu.

B. Die Form des vorgestellten Gegenstandes bzw. die Vorstellung dieser Form oder die Form der Vorstellung dieses Gegenstandes (welche drei Ausdrücke, wie schon bemerkt, für Kant dasselbe besagen) wird als zweckmässig bezeichnet. So spricht Kant z.B. *Kr.d.U.* 132 von der Zweckmässigkeit der schönen Formen der Natur und behauptet, dass man nach ihrer Ursache fragen könne: wie soll man erklären, »warum die Natur so verschwenderisch allerwärts Schönheit verbreitet habe, selbst im Grunde des Ozeans, wo nur selten das menschliche Auge (für welches jene doch allein zweckmässig ist) hingelangt...» Die Zweckmässigkeit wird hier offenbar der Form des Objektes beigelegt.[1] Diese Zweckmässigkeit, die, wie Kant sagt, »im Objekte und seiner Gestalt ihren Grund» hat (*Kr.d.U.* 131), ist einem Grundgedanken Kants nach eine innere. Sie soll nicht »in einem zufälligen Gebrauch der Vorstellung des Gegenstandes», sondern »in der Vorstellung des Gegenstandes an sich» gegründet sein (*Erste Einleitung* 61). Sie bringt also eine innere Beschaffenheit des aufgefassten schönen Gegenstandes zum Ausdruck, nämlich ein Verhältnis der Materie der Vorstellung des Gegenstandes zur Form als einer unbestimmten Verbindungseinheit. Dieser Gedanke, der — wie man öfters betont hat — der grundlegenden Feststellung der Subjektivität der Schönheit zu wider-

[1] Wenn Major, der in seiner Schrift *The Principle of Teleology in the Critical Philosophy of Kant* die beiden von uns unter A und B angeführten Gedanken Kants auseinanderhält (S. 64 ff.), den hier unter B entwickelten als den fundamentalen und primären bezeichnet (S. 66, 67), so können wir ihm nicht zustimmen. Für Kant sind beide Gedanken wesentlich; beide fliessen für ihn auch, wie gezeigt werden soll, dialektisch zusammen.

streiten scheint[1], drängt sich vor allem in den Vordergrund, wenn Kant das Schöne dem Erhabenen gegenüber abzugrenzen sucht. Während die formale Bestimmung des Naturgegenstandes, den wir erhaben nennen, an und für sich zweckwidrig, eine »Unform», sein soll, ist die Form des schönen Gegenstandes nach Kant zweckmässig. Soll hierdurch ein Unterschied zwischen dem Erhabenen und dem Schönen angegeben sein, so muss diese Zweckmässigkeit der Form des schönen Gegenstandes als eine innere gefasst sein. Die Form des Schönen wird als an und für sich zweckmässig beurteilt, nicht wie die »Unform» des Erhabenen, der nach Kant bloss eine äussere Zweckmässigkeit beigelegt werden kann. Nur so ist Kants Behauptung zu verstehen. dass wir uns unrichtig ausdrücken, »wenn wir irgendeinen Gegenstand der Natur erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben schön nennen können» (*Kr.d.U.* 76). — Der angeführte Gedanke wird von Kant jedoch nicht konsequent festgehalten. Der Übergang zur Annahme eines äusseren Zwecks ist hier viel auffallender als bei dem unter A geschilderten Gedankengange.[2] Kant fasst die Zweckmässigkeit als eine Beziehung des als zweckmässig Bezeichneten (der schönen Form bzw. der Vorstellung derselben) auf einen bestimmten Zustand des Subjekts auf, der wenigstens einem Gedanken nach etwas im Verhältnis zum schönen Gegenstand (bzw. zu seiner Vorstellung) Äusseres sein soll. Dieser Zustand des Subjekts, d.h. das freie Spiel der Erkenntniskräfte, erscheint dann als ein Zweck, im Verhältnis zu dem der Gegenstand bzw. die Vorstellung der Form des Gegenstandes als zweckmässig beurteilt wird. Wir greifen einige Stellen bei Kant als Belege hierfür heraus. So redet Kant von der »Zweckmässigkeit der Objekte im Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft» (*Kr.d.U.* XLVIII, vgl. 76, 77, 150, *Erste Einleitung* 28 u.ö.) und von der Zweckmässigkeit der Vorstellung eines Objekts als der »Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen ... Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen in ihrer Freiheit» (*Kr.d.U.* 155, vgl. 131 f., 146, 247 u.ö.). —

Das Verhältnis der vorgestellten Gegenstandsform zum subjektiven Zustand der Harmonie der Erkenntniskräfte wird von Kant als ein Verhältnis der Zweckmässigkeit gefasst. Diese Bestimmung leidet an einer Doppelheit, die, wie wir alsbald sehen werden, die ganze Kantische Lehre von der Gültigkeit der Geschmacksurteile beherrscht. Sofern die Zweckmässigkeit des Gegenstandes eine innere sein soll, kommt ihm der Zweck, d.h. die Einhelligkeit der Erkenntniskräfte bzw. die dadurch bewirkte Lust, als eine innere Bestimmtheit zu. Der schöne Gegenstand scheint durch den subjektiven Zustand der Erkenntniskräfte bestimmt zu sein. Deswegen kann Kant als das Zweckmässige beim Schönen *promiscue* das Spiel der Gemütskräfte und die aufgefasste Form des schönen Gegenstandes angeben. Deswegen kann Kant auch abwechselnd von der Lust an der Harmonie der Erkenntniskräfte und von der Lust am schönen Gegenstande schlechthin bzw. an seiner Vorstellung (z.B. *Kr.d.U.* XLIX, XLIII) sprechen. Sofern es sich jedoch um ein Verhältnis der Zweckmässigkeit handelt, bei dem stets eine gewisse Distanz zwischen dem Zweckmässigen und dem Zweck gedacht ist, ist das Bestimmtsein des Gegenstandes durch die zusammenstimmenden Erkenntniskräfte wieder aufgehoben.

[1] Vgl. z.B. Basch, a.a.O., S. 499 f.

[2] Dieser Übergang wird von Basch a.a.O., S. 190 hervorgehoben.

Dieser doppelte Gedanke in Bezug auf das Verhältnis des schönen Gegenstandes (bzw. seiner Vorstellung) zum Zustande des Subjekts ist im Auge zu behalten, wenn wir jetzt auf die Kantische »Deduktion» des Geschmacksurteils eingehen. Mehrere Gedankenverwicklungen bei Kant können auf diese Doppelheit zurückgeführt und aus ihr erklärt werden.

Wir stellen zuerst, um Übersichtlichkeit zu gewinnen, die Kantischen Bestimmungen des Geschmacksurteils zusammen. Die Geschmacksurteile sind:

synthetische Urteile. »Dass Geschmacksurteile synthetische sind, ist leicht einzusehen, weil sie über den Begriff und selbst die Anschauung des Objekts hinausgehen und etwas, das gar nicht einmal Erkenntnis ist, nämlich Gefühl der Lust (oder Unlust), zu jener als Prädikat hinzutun» (*Kr.d.U.* 148). Das Prädikat dieser Urteile ist das Wohlgefallen (die Lust) bzw. die Unlust; das Subjekt ist kein Begriff, sondern eine gegebene einzelne empirische Vorstellung (*Kr.d.U.* 150). Aus diesen Bestimmungen folgt unmittelbar, dass das Prädikat nicht aus dem Subjektbegriffe analytisch hergeleitet werden kann. — Da das Subjekt des Geschmacksurteils eine einzelne empirische Vorstellung ist, so

folgt, dass dieses Urteil ein einzelnes und empirisches sein muss. Die Geschmacksurteile sind ihrer logischen Quantität nach

einzelne Urteile (*Kr.d.U.* 24, 142, 150). Es soll für sie charakteristisch sein, dass sie keine objektive Allgemeingültigkeit besitzen. Das Urteil »alle Körper sind schwer» ist objektiv allgemeingültig, da das Prädikat desselben für alles, was unter den Subjektbegriff fällt, gilt. Das Urteil »die Rose ist schön» entbehrt eine solche Allgemeingültigkeit: das Prädikat bezieht sich hier auf eine einzelne Anschauung. Dies zeichnet sämtliche Geschmacksurteile aus. Das allgemeine Urteil »Alle Rosen sind schön» oder »Die Rosen überhaupt sind schön» ist nach Kant gar kein ästhetisches, sondern »ein auf einem ästhetischen gegründetes logisches Urteil» (*Kr.d.U.* 24, 142). Die Geschmacksurteile sind weiterhin im gewissen Sinne

empirische Urteile (*Kr.d.U.* XLVII, XLVI), sofern nämlich das Prädikat derselben von einer empirischen Vorstellung abhängig ist. Die Verbindung des Wohlgefallens mit dem Subjekt des Geschmacksurteils gründet sich zwar nicht auf etwas Empirisches, sondern hat einen apriorischen Grund: insofern sind die Geschmacksurteile apriorisch. Das Wohlgefallen am Schönen bezieht sich aber stets auf eine empirische Vorstellung — insofern kann das Geschmacksurteil als empirisch bezeichnet werden. Mit anderen Worten: Dass wir einen Gegenstand A als schön bezeichnen, hat seinen Grund im urteilenden Subjekte. Man kann aber »a priori nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmacke gemäss sein werde, oder nicht, man muss ihn versuchen» (*Kr.d.U.* XLVII). — Da das Prädikat der Geschmacksurteile kein Begriff, sondern das Wohlgefallen ist, so gilt von ihnen, dass sie

nicht durch Beweisgründe bestimmbar sind. Um ein Geschmacksurteil über einen Gegenstand zu fällen, muss ich nach Kant »unmittelbar», d.h. vor allem Begriffe und vor aller Erkenntnis, »an der Vorstellung desselben die Lust empfinden». Diese Lust »kann mir durch keine Beweisgründe angeschwatzt werden» (*Kr.d.U.* 143). »Wenn jemand ein Gebäude, eine Aussicht, ein Gedicht nicht schön findet, so lässt er sich ... den Beifall nicht durch hundert Stimmen, die es alle hoch preisen, innerlich aufdringen»; der Beifall anderer gibt für die Beurteilung der Schönheit gar keinen giltigen Beweis an (*Kr.d.U.* 140). »Noch weniger kann ein Beweis a priori nach bestimmten Regeln das Urteil über Schönheit bestimmen.» Mag ein Gedicht oder ein Schauspiel, das mir missfällt, »mit Regeln der Schönheit (so wie sie ... allgemein anerkannt sind) gar wohl zusammenstimmen: ich stopfe mir die Ohren zu, mag keine Gründe und kein Vernünfteln hören und werde eher annehmen, dass jene Regeln der Kritiker falsch seien, ... als dass ich mein Urteil durch Beweisgründe a priori sollte bestimmen lassen» (*Kr.d.U.* 141). — Obgleich einzeln und unbeweisbar erheben die Geschmacksurteile dennoch einen Anspruch auf eine gewisse Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Sie sind

apriorische Urteile (vgl. *Kr.d.U.* 149 u.ö.): sie gründen sich nicht auf Erfahrung, sondern auf ein apriorisches Prinzip des erkennenden Subjekts. Wir suchen das Richtmass der Beurteilung der Schönheit a priori in uns selbst (*Kr.d.U.* 137, 252). Die beiden Kennzeichen des Apriorischen, Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, kommen dann im gewissen Sinne auch den Geschmacksurteilen zu. Die Geschmacksurteile erheben einen

Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Diese Allgemeingültigkeit ist, wie Kant hervorhebt, eine bloss subjektive, d.h. bloss »Gültigkeit für jedermann» oder »Gemeingültigkeit» (*Kr.d.U.* 23). Dem ästhetischen Sinnenurteil kommt nur »Privatgültigkeit» zu. In ihm lege ich dem Gegenstande die Beziehung auf die Lust zu, ohne auf die Beistimmung anderer rechnen zu können. Das Prädikat ist hier ein »Privatgefühl»; der Gültigkeitsanspruch des Urteils beschränkt sich auf die Person des Urteilenden. Das Geschmacksurteil bestimmt dagegen seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens mit einem Anspruch auf jedermanns Beistimmung (*Kr.d.U.* 136). Mit diesem Gemeingültigkeitsanspruch des Geschmacksurteils hängt nun auch der Charakter der Notwendigkeit desselben zusammen. Die im Geschmacksurteil ausgesagte Beziehung des Schönen auf die Lust soll notwendig sein. Dem Geschmacksurteil kommt, wie Kant sagt,

»*exemplarische Notwendigkeit*» zu (*Kr.d.U.* 62). Das Geschmacksurteil kann als einzelnes nicht auf die Notwendigkeit, die einem allgemeingültigen Erkenntnisurteil zukommt, Anspruch erheben.

Seine Notwendigkeit ist die Notwendigkeit der Beistimmung aller zu dem in Rede stehenden Urteil, wobei das Urteil selbst als Beispiel einer allgemeinen Regel angesehen wird, die dieser Beistimmung aller zugrunde liegt (*Kr.d.U.* 62 f.). — Aus der Notwendigkeit des Geschmacksurteils folgt, dass

sich über Geschmacksurteile streiten lässt. Denn streiten besagt eben, »auf die notwendige Einstimmung anderer mit diesem Urteile Anspruch machen» (*Kr.d.U.* 234), ohne dass man doch das Urteil durch Beweise zu gründen vermag.

Als synthetische Urteile a priori erfordern die Geschmacksurteile nach Kant eine Deduktion. Der Kritik der ästhetischen Urteilskraft kommt eine Aufgabe zu, den Rechtsgrund der Geschmacksurteile darzulegen. Diese Aufgabe fällt nach Kant »unter das allgemeine Problem der Transzendentalphilosophie: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?» (*Kr.d.U.* 149).

Der Gedankengang der *Deduktion der Geschmacksurteile,* die Kant in den §§ 30 bis 37 vorbereitet und in § 38 kurz zusammenfasst, lässt sich folgendermassen wiedergeben:

1. a. Da das reine Geschmacksurteil ein Wohlgefallen an der Form der Vorstellung eines Gegenstandes und nicht an der Materie derselben, zum Ausdruck bringt, so kann der Bestimmungsgrund dieses Urteils nicht in der Empfindung, sondern nur in dem Verhältnis der Erkenntniskräfte gesucht werden, von denen die formale Bestimmtheit des vorgestellten Gegenstandes abhängt. Die Erkenntniskräfte, um die es sich hier handelt, sind Einbildungskraft (als Vermögen der Zusammenfassung der Mannigfaltigkeit in der Anschauung) und der Verstand (als Vermögen der begrifflichen Einheit dieses Mannigfaltigen). Die Lust am Schönen ist durch das Verhältnis der Erkenntniskräfte bedingt.

b. Da nun ferner kein bestimmter Begriff vom Objekt der Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils ist, wie die Zergliederung des Schönheitsbegriffs gezeigt hat, so kann die Zusammenstimmung von Einbildungskraft und Verstand nicht eine Subsumtion der Anschauung unter Begriffe besagen: es wird ja hier vom bestimmten Begriff abstrahiert. Die Zusammenstimmung kann bloss die Subsumtion der Einbildungskraft als des Vermögens der Anschauung überhaupt unter den Verstand als das Vermögen der Begriffe überhaupt bedeuten (*Kr.d.U.* 146). Diese Subsumtion ergibt keine bestimmte Erkenntnis, da unter keinen bestimmten Begriff subsumiert wird. Sie ist, wie Kant sagt, die Stimmung der genannten Erkenntniskräfte zur Erkenntnis überhaupt.

c. Diese Stimmung der Gemütskräfte ist nun die subjektive formale Bedingung eines Urteils überhaupt. Das Geschmacksurteil gründet sich also auf das subjektive Prinzip des Vermögens zu urteilen überhaupt, d.h. auf das der Urteilskraft selbst. Das Wohlgefallen an der Form des Gegenstandes setzt eine Übereinstimmung dieser Form mit der Urteilskraft überhaupt voraus; es bringt, wie Kant auch sagt, die subjektive Zweckmässigkeit der Form für die Urteilskraft zum Ausdruck (vgl. *Kr.d.U.* 150).

2. Kant meint nun, dass man berechtigt sei, dasjenige Subjektive, das zur möglichen Erkenntnis überhaupt erforderlich ist, bei allen Menschen vorauszusetzen. Dies soll aus der blossen Annahme objektiver Erkenntnisse folgen, deren Objektivität auch ihre Allgemeingültigkeit und dann auch ihre Mitteilbarkeit impliziert. So heisst es bei Kant (*Kr.d.U.* 151, Fussnote): »Bei allen Menschen» sind »die subjektiven Bedingungen dieses Vermögens (scil. der Urteilskraft), was das Verhältnis der darin in Tätigkeit gesetzten Erkenntniskräfte zu einem Erkenntnis überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr sein muss, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntnis nicht mitteilen könnten.»

Durch diese »Deduktion» soll nach Kant nicht die Objektivität der Schönheit erwiesen sein — Schönheit ist ja kein Begriff und das Geschmacksurteil kein Erkenntnisurteil —, sondern allein, »dass wir berechtigt sind, dieselben subjektiven Bedingungen der Urteilskraft allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen» (*Kr.d.U.* 152). Es ist nachgewiesen worden, dass der Anspruch des Geschmacksurteils auf allgemeine Zustimmung berechtigt sei. Zwar gilt, wie Kant wiederholt hervorhebt, die Befugnis, die Zustimmung anderer zu unserem Geschmacksurteil zu fordern, nur unter einer bestimmten Voraussetzung, derjenigen nämlich, dass wir das gegebene Objekt unter die subjektiven Bedingungen des Geschmacks überhaupt richtig subsumiert haben. Das Geschmacksurteil darf das Wohlgefallen nur auf die formale Bestimmtheit des Gegenstandes beziehen; das Angenehme darf nicht, wie es oft geschieht, mit dem Schönen verwechselt werden (vgl. *Kr.d.U.* 26, 67, 151, Fussnote, 152). Die Einsicht in die

Schwierigkeit, richtig zu subsumieren, kann jedoch die Rechtmässigkeit der Annahme eines allgemeinen Prinzips, aus subjektiven Gründen für jeden gültig zu urteilen, nicht beeinträchtigen. »Denn was die Schwierigkeit und den Zweifel wegen der Richtigkeit der Subsumtion unter jenes Prinzip betrifft, so macht sie die Rechtmässigkeit des Anspruchs auf diese Gültigkeit eines ästhetischen Urteils überhaupt, mithin das Prinzip selber so wenig zweifelhaft, als die ebensowohl... fehlerhafte Subsumtion der logischen Urteilskraft unter ihr Prinzip das letztere, welches objektiv ist, zweifelhaft machen kann» (*Kr.d.U.* 152). Sofern also ein Urteil vorliegt, in dem das Wohlgefallen auf die Form des Gegenstandes bezogen wird, lässt sich der Anspruch dieses Urteils auf Gemeingültigkeit, wie die Deduktion erwiesen hat, als berechtigt ansehen. Die Deduktion hat, wie Kant meint, gezeigt, dass das Wohlgefallen, das dem Geschmacksurteil zugrunde liegt, als ein allgemeines Wohlgefallen gedacht werden darf. In ihr ist »das subjektive Prinzip des Geschmacks, als ein Prinzip a priori der Urteilskraft», entwickelt und gerechtfertigt worden (*Kr.d.U.* 144). —

Wir mussten die »Deduktion» des Geschmacksurteils bei Kant ziemlich ausführlich referieren, da es sich bei ihr um einen Gedankengang handelt, der für das Verständnis der Kantischen Ästhetik des Schönen sowie auch seiner Lehre von der reflektierenden Urteilskraft überhaupt ganz besonders wichtig ist. Wir glaubten schon früher (vgl. die erste Studie) feststellen zu können, dass Kants Deutung der Gültigkeit der Reflexionsurteile nicht einheitlich ist. Dies wird nun durch die Kantischen Ausführungen in Bezug auf die Gültigkeit der Geschmacksurteile völlig bestätigt.

Es geht aus dem Referierten hervor, dass dem Beweisgang der Deduktion neben gewissen Annahmen, welche der Kantischen Erkenntnislehre im allgemeinen eigen sind, auch gewisse Voraussetzungen, die bei der Zergliederung des Schönen gemacht wurden, sowie gewisse daselbst gewonnene Resultate zugrunde liegen: So die Annahme Kants, dass der Gedanke der Allgemeingültigkeit des Wohlgefallens am Schönen die Natur dieses Wohlgefallens selbst charakterisiere: als allgemeingültig müsse das Wohlgefallen am Schönen das Erleben bzw. die Folge einer Stimmung der Gemütskräfte sein, die bei allen vorausgesetzt werden kann;

so auch die Annahme, dass das Wohlgefallen am Schönen sich notwendig mit der F o r m der Vorstellung des Gegenstandes verbinde und eine Zweckmässigkeit ohne Begriff zum Ausdruck bringe. Eine transzendente Kritik der Kantischen Deduktion könnte diese Voraussetzungen in Zweifel ziehen. Wir haben uns schon früher mit ihnen beschäftigt. Hier sei nur eine Bemerkung hinzugefügt und zwar in Bezug auf den Gedanken, die Lust am Schönen beziehe sich notwendig auf die F o r m des vorgestellten Gegenstandes. Wir finden für ihn bei Kant keinen bindenden Beweis. Genetisch gesehen entspringt dieser Gedanke bei Kant, wie schon erwähnt, aus der Überzeugung, dass den Geschmacksurteilen ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit zukommt (vgl. oben, S. 107). Bei der Deduktion der Geschmacksurteile ist die Situation eine entgegengesetzte: hier soll der Allgemeingültigkeitsanspruch der Geschmacksurteile gerechtfertigt werden und Kant legt der Beweisführung seine formalistische Deutung der Schönheit zugrunde. Man vermisst jedoch in der *Kr.d.U.* einen bindenden Beweis für die Richtigkeit dieser Deutung. Man kann nicht sagen, dass der uninteressierte Charakter des Wohlgefallens am Schönen ein Beweis dafür sei, dass bloss die Form des Gegenstandes schön sein könne. Denn auch, wenn es sich so verhält, dass das Wohlgefallen am Angenehmen, das sich auf die Materie der Vorstellung bezieht, stets mit Interesse verbunden ist, so folgt hieraus selbstverständlich keineswegs, dass es kein Wohlgefallen geben könne, das sich auf die Materie der Vorstellung bezieht und dennoch mit keinem Interesse verbunden ist. Der entscheidende Grund für die formalistische Deutung des Schönen ist für Kant auch in der *Kr.d.U.* seine Überzeugung, dass das Prädikat der Geschmacksurteile ein allgemeingültiges Wohlgefallen sei. Die Lust, die sich unmittelbar mit einer Empfindung verbindet, kann, so meint er, nur auf Privatgültigkeit Anspruch erheben, weil sie eben »von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand g e g e b e n w i r d, unmittelbar» abhängt (*Kr.d.U.* 27), und diese Vorstellung auf einzelne Subjekte eingeschränkt ist. Ein Wohlgefallen, das auf allgemeine Einstimmung Anspruch erhebt, könne also nicht auf die Materie der Vorstellung gehen; es müsse sich dann auf die Form der Vorstellung beziehen. Diese Überlegung, die, soweit ich sehe, den eigentlichen Grund für Kants formalistische Deutung der Schönheit bildet, setzt den

Anspruch des Geschmacksurteils auf Allgemeingültigkeit als berechtigt voraus und kann dann nicht ohne Zirkel der Rechtfertigung dieses Anspruchs zugrunde gelegt werden.[1]

Wir gehen auf die Prüfung der genannten Gedanken, die Kant bei der Deduktion der Geschmacksurteile voraussetzt, nicht weiter ein. Andere Überlegungen sind in unserem Zusammenhange von grösserer Bedeutung. Auch wenn man diese Gedanken als berechtigt betrachten wollte, erheben sich gegen die Kantische Deduktion wichtige Bedenken.

Zunächst sei allgemein bemerkt, dass, sofern es sich bei der Deduktion der Geschmacksurteile nicht um die Rechtfertigung der objektiven Realität eines Begriffs handeln soll, sondern nur um den Nachweis, dass diesselbe subjektive Bedingung des Geschmacks bei allen Menschen vorausgesetzt werden könne, die Kantische Parallelisierung dieser Deduktion mit der transzendentalen Deduktion der Kategorien (*Kr.d.U.* 147) als eigentümlich erscheinen muss. Man könnte überhaupt darüber staunen, dass Kant das ästhetische Geschmacksurteil als a p r i o r i s c h be-

[1] Man wird vielleicht versucht sein, die Gedankenlage bei Kant folgendermassen zu deuten: Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, den das Geschmacksurteil faktisch erhebt, beweise schon als solcher, d.h. abgesehen davon, ob er berechtigt oder unberechtigt sei, dass das Wohlgefallen am Schönen sich auf die Form des Gegenstandes beziehen müsse. Die formalistische Auffassung des Schönen stütze sich nicht auf die Annahme, dass der Allgemeingültigkeitsanspruch des Geschmacksurteils berechtigt sei, sondern allein auf die Tatsache, d a s s dieses Urteil einen solchen Anspruch erhebt. Dann könne die formalistische Auffassung des Schönen ohne Zirkel bei der Deduktion dieses Anspruchs vorausgesetzt werden. — Diese Deutung wird indessen unter anderem durch eine oben referierte Bemerkung Kants ausgeschlossen. Kant bemerkt, dass der Anspruch auf die Zustimmung anderer zu unserem Geschmacksurteil nur unter der Voraussetzung berechtigt sei, dass wir das gegebene Objekt unter die subjektiven Bedingungen des Geschmacks überhaupt richtig subsumiert haben. Damit ist dann aber gesagt, dass wir das Angenehme mit dem Schönen verwechseln können, d.h. dass wir auch dem Wohlgefallen, das sich faktisch auf die Materie der Vorstellung bezieht, zuweilen einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit zuschreiben. Dass wir in einem Urteil einem Gegenstand ein Wohlgefallen mit einem Anspruch auf die Zustimmung anderer beilegen, garantiert also an und für sich keineswegs, dass das Wohlgefallen, das in diesem Urteile als Prädikat auftritt, sich auf die Form des Gegenstandes bezieht. Dazu ist es nötig, dass der Anspruch auf Allgemeingültigkeit berechtigt sei. Dann lässt sich aber der im Text angedeutete Zirkel der Kantischen Beweisführung nicht verneinen.

zeichnen kann, wenn es sich bei diesem nicht um objektive Allgemeingültigkeit, sondern nur um eine Gültigkeit für jedermann handeln soll. Die Objektivität ist ja nach der *Kr.d.r.V.* mit dem Begriff des Apriori notwendig verbunden.

Wenn es sich um apriorische Erkenntnisurteile handelt, so ist ihre subjektive Allgemeingültigkeit (d.h. Gültigkeit für jedermann) nach Kant in ihrer objektiven Allgemeingültigkeit begründet. Ein objektiv-allgemeingültiges Urteil ist jederzeit auch subjektiv-allgemeingültig, »d.i. wenn das Urteil für alles, was unter einem gegebenen Begriffe enthalten ist, gilt, so gilt es auch für jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt. Aber von einer s u b j e k t i v e n A l l g e m e i n g ü l t i g k e i t, d.i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht, lässt sich nicht auf die logische schliessen; weil jene Art Urteile gar nicht auf das Objekt geht» (*Kr.d.U.* 23). Geht dem Geschmacksurteil die Beziehung auf das Objekt ab und soll es, wie Kant meint, dennoch apriorisch sein, so scheint das Apriori hier einen wesentlich veränderten Sinn zu erhalten: das Moment der Objektivität, das nach der *Kr.d.r.V.* ein wesentliches Kennzeichen desselben bildet, scheint hier negiert zu sein. Es wäre in der Tat ein Rätsel, wie Kant die Begriffe »Deduktion» und »Apriori», denen er in seiner Erkenntnislehre einen festen Inhalt verleiht, auch in Bezug auf die ästhetischen Reflexionsurteile gebrauchen kann, wenn diesen wirklich jede Objektivität abzusprechen ist. Das Rätselhafte verschwindet indessen, wenn man bedenkt, dass die Negation der Objektivität nur den *einen* Gedanken der Kantischen Lehre von dem Geschmacksurteil ausmacht. Daneben macht sich bei Kant dennoch auch der entgegengesetzte Gedanke geltend. Das Apriori des Ästhetischen liegt nach Kant in der Autonomie der ästhetischen Urteilskraft. Diese Urteilskraft ist, wie Kant sagt, »in Ansehung des Urteils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend» (*Kr.d.U.* 252). Die Gesetzgebung der Urteilskraft ist nun, wie schon in der ersten Studie hervorgehoben wurde, von Kant nicht eindeutig gefasst. Einerseits hebt Kant ausdrücklich hervor, dass durch sie ein Gesetz bloss der Beurteilung selbst und nicht dem beurteilten Naturgegenstande vorgeschrieben wird: die Autonomie der Urteilskraft sei Heautonomie; sie bestimme nicht den Gegenstand der Beurteilung. Anderseits ist jedoch eine gewisse Beziehung auf das Objekt und somit ebenfalls ein Be-

stimmen desselben von Kant auch in Bezug auf die reflektierende Urteilskraft vorausgesetzt. Die Dialektik, die wir in der ersten Studie in Bezug auf den Kantischen Begriff der reflektierenden Urteilskraft im allgemeinen feststellen konnten, tritt hier bei der Kantischen Diskussion der Objektivität der Geschmacksurteile deutlich zutage. So erhält auch das Apriori des Ästhetischen bei Kant einen dialektischen Gehalt. Das Objektivitätsmoment wird in Bezug auf dasselbe einerseits ausdrücklich negiert, anderseits dennoch auch vorausgesetzt und einem Gedanken nach der Gemeingültigkeit der Geschmacksurteile zugrunde gelegt. — Wir suchen im folgenden diesen Sachverhalt nachzuweisen.

Der springende Punkt der Kantischen Deduktion der Geschmacksurteile liegt in dem schon oben erörterten Begriff »Stimmung der Erkenntniskräfte zur möglichen Erkenntnis überhaupt». Die Überzeugung, dass weder die Materie der Vorstellung noch ein bestimmter Begriff dem ästhetischen Reflexionsurteil zugrunde liegt, führt Kant zu der Behauptung, dieses Urteil gründe sich auf die Stimmung der Einbildungskraft und des Verstandes zur Erkenntnis überhaupt als das formale, subjektive Prinzip des Urteilens (vgl. unsere Wiedergabe der »Deduktion» 1. a, b, c). Dieses subjektive Prinzip der Urteilskraft muss, wie Kant meint, bei allen Menschen vorausgesetzt werden können, wenn es überhaupt allgemeingültige Erkenntnis geben soll (vgl. 2). Man ersieht hieraus, dass das Verständnis und die Beurteilung der Kantischen Deduktion des Geschmacksurteils von der Deutung des Begriffs »Stimmung zur Erkenntnis überhaupt» abhängig ist. Diese Deutung bietet jedoch grosse Schwierigkeiten. Es scheint mir auch unmöglich, den Kantischen Ausführungen in Bezug auf diesen Begriff einen einheitlichen Sinn abzugewinnen.

Hält man die Aufführungen der Deduktion mit einigen anderen Stellen der *Kr.d.U.* zusammen, so wird zunächst die Deutung nahegelegt, dass die Stimmung der Erkenntniskräfte zur Erkenntnis überhaupt, d.h. dasjenige Verhältnis derselben, das dem Geschmacksurteil zugrunde liegt, eine subjektive Voraussetzung einer jeden Erkenntnis bzw. der Mitteilbarkeit einer jeden Erkenntnis sei.[1] Man vergleiche hierzu ausser den bei

[1] Cohen führt neben dieser Bedeutung des Kantischen Ausdrucks »Erkenntnis überhaupt» noch eine andere an, nach der unter ihm die Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes verstanden werden soll, doch nicht, sofern es sich um ihn selbst handelt, sondern nur sofern er als »Vertretungsgegenstand, als Vertretungsvorstellung dient». Die »Erkenntnis des Einzelnen bedeutet hier die eines Allgemeinen, also 'Erkenntnis überhaupt'» (*Kants Begründung der Ästhetik,* S. 175). — Soweit ich sehe, gibt der Kantische Text keinen Beleg für diese Deutung.

E. Cassirer meint (a.a.O., S. 336), dass die Verbindung von Einbildungskraft und Verstand zur »Erkenntnis überhaupt» bei dem empirischen Gebrauch der produktiven Einbildungskraft etwas anderes bedeute als bei dem spezifisch ästhetischen. Es handle sich um eine Akzentverschiebung. »Eine spezifische 'Einheit der Erkenntnis' wird für die theoretische, wie für die ästhetische Vorstellung verlangt; aber wenn für jene der Ton und Nachdruck auf dem Moment der Erkenntnis liegt, so liegt er für diese auf dem Moment der Einheit. Das ästhetische Verhalten heisst 'Zweckmässig für die Erkenntnis der Objekte überhaupt'; aber es verzichtet eben damit darauf, die Objekte in Sonderklassen aufzuteilen und sie durch besondere Unterscheidungsmerkmale, wie sie in empirischen Begriffen ausgedrückt werden, zu bezeichnen und zu bestimmen.» — Durch diese Erklärung scheint mir die Schwierigkeit des Kantischen Hinweises auf die Stimmung der Erkenntniskräfte zur »Erkenntnis überhaupt» als Grund des ästhetischen Urteils noch nicht gelöst zu sein. Als Grund der Mitteilbarkeit der Vorstellung ist diese Stimmung der Erkenntniskräfte eine Verbindung von Einbildungskraft und Verstand, wie sie auch bei einer allgemeinen, apriorischen Erkenntnis vorliegt, wo von empirischen Einzelheiten abgesehen wird, und bei der es sich um ein Bestimmen des Objekts im theoretischen Sinne handelt. Bei der ästhetischen Auffassung soll jedoch ein solches Bestimmen nach Kant nicht vorliegen.

dem Referat der Deduktion angeführten auch folgende Äusserungen Kants:

Kr.d.U. 29: »Die subjektive allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurteile, da sie, ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, stattfinden soll, kann nichts anderes als der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie untereinander, wie es zu einem Erkenntnisse überhaupt erforderlich ist, zusammenstimmen) sein, indem wir uns bewusst sind, dass dieses zum Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis ebensowohl für jedermann gelten und folglich allgemein mitteilbar sein müsse, als es *eine jede bestimmte Erkenntnis* ist, *die doch immer auf jenem Verhältnis als subjektiver Bedingung beruht*» (kurs. von mir).

Kr.d.U. 65: »Sollen sich aber Erkenntnisse mitteilen lassen, so muss sich auch der Gemütszustand, d.i. die Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntnis zu machen, allgemein mitteilen lassen; weil ohne diese, als subjektive Bedingung des Erkennens, das Erkenntnis als Wirkung nicht entspringen könnte».

Kr.d.U. 155: Die Lust am Schönen »muss notwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt sind, und die Proportion dieser Erkenntnisvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf».

Der in diesen Zitaten deutlich hervortretende Gedanke, dass die Stimmung der Erkenntniskräfte zur Erkenntnis überhaupt diejenige Stimmung derselben sei, die als die subjektive Bedingung einer jeden Erkenntnis angenommen werden muss, scheint indessen doch nicht von Kant festgehalten werden zu können. Dies wird schon daraus verständlich, dass dieser Gedanke zu einer Konsequenz führt, die Kant nicht gutheissen kann: ihm gemäss müsste ja ein jedes Erkenntnisurteil zugleich auch ein Geschmacksurteil sein.[1] Wir finden bei Kant auch einen anderen Gedanken. So hebt er an einigen Stellen hervor, dass die Stimmung der Erkenntniskräfte, welche dem Geschmacksurteil zugrunde liegt und die Kant als Stimmung zur Erkenntnis überhaupt bezeichnet, eine besondere Proportion der Erkenntniskräfte, nämlich die zweckmässigste, sei und sich von anderen Proportionen der Erkenntniskräfte bei bestimmten Erkenntnissen unterscheide. Zwei Belege hierfür mögen genügen:

An der soeben erwähnten Stelle *Kr.d.U.* 65 f. sagt Kant: »Aber diese Stimmung der Erkenntniskräfte hat nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muss es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist; und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden».

Kr.d.U. 160 f. betont Kant: »Die Geschicklichkeit der Menschen sich ihre Gedanken mitzuteilen, erfordert auch ein Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und diesen wiederum Begriffe zuzugesellen, die in ein Erkenntnis zusammenfliessen; aber alsdann ist die Zusammenstimmung beider Gemütskräfte g e s e t z l i c h, unter dem Zwange bestimmter Begriffe. Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmässiges Spiel versetzt: da teilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmässigen Zustandes des Gemüts, mit».

[1] Vgl. hierzu die Bemerkungen von Basch, a.a.O., S. 215 f., 245 f.

Es erhellt hieraus, dass Kant die Stimmung der Erkenntniskräfte, die dem Geschmacksurteil zugrunde liegt, auch als eine besondere Art der Proportion der Erkenntniskräfte gedacht hat, die nicht als subjektive Bedingung bestimmter Erkenntnisse und ihrer Mitteilbarkeit betrachtet werden kann. Wenn Kant hierbei von der Stimmung der Gemütskräfte zur Erkenntnis überhaupt redet, so kann mit dieser »Erkenntnis überhaupt» bloss die Negation der b e s t i m m t e n Erkenntnis gemeint sein. Die bestimmte Erkenntnis setzt eben eine andere Proportion der Gemütskräfte, die »gesetzliche», voraus.

Die beiden angeführten Gedanken: das harmonische Spiel von Einbildungskraft und Verstand ist 1. eine subjektive Bedingung einer jeden Erkenntnis und 2. eine besondere Proportion der Erkenntniskräfte, die sich von der gesetzlichen Zusammenstimmung derselben bei einer bestimmten Erkenntnis unterscheidet, werden von Kant selbst nicht unterschieden; er gleitet von einem zum anderen über. Am deutlichsten geht dies vielleicht aus dem § 21 der *Kr.d.U.* hervor: hier wird, wie schon erwähnt, die Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt zuerst als eine Bedingung der Mitteilbarkeit jeder Erkenntnis angenommen; dann wird die Stimmung der Erkenntniskräfte, die Kant sonst als das harmonische Spiel von Einbildungskraft und Verstand bezeichnet, als eine besondere Proportion derselben anderen Proportionen, die bestimmten Erkenntnissen zugrunde liegen, gegenübergestellt und schliesslich wird wieder betont, dass diese bloss durch das Gefühl bestimmbare Stimmung eine notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis sei (*Kr.d.U.* 65 f.).

Wie man Kants Ansicht in der hier in Rede stehenden Frage auch deuten mag, e i n e s scheint unzweideutig aus dem Begriff der Stimmung der Gemütskräfte zur Erkenntnis überhaupt hervorzugehen: durch ihn ist dem harmonischen Verhältnis der Erkenntniskräfte eine gewisse Beziehung auf das Objekt beigelegt. Diese Beziehung auf das Objekt ist auch als ein Bestimmen des Objekts gedacht. Kant sagt ausdrücklich: »Erkenntnis, *als Bestimmung des Objekts,* womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammenstimmen sollen, (ist) die einzige Vorstellungsart, die für jedermann gilt» (*Kr.d.U.* 28 f.; kurs. von mir). Das freie Spiel der Erkenntnisvermögen, das

eine allgemein mitteilbare und gemeingültige »Vorstellungsart» sein soll, enthält sonach ein Bestimmen des Objekts. Dieser Kantische Gedanke lässt sich nicht wegerklären, obgleich Kant auch den entgegengesetzten ausdrücklich hervorhebt, den nämlich, dass der Gegenstand des Geschmacksurteils durch die Beziehung auf das harmonische Spiel der Gemütskräfte allein nicht bestimmt werde. Die Stimmung der Gemütskräfte zur Erkenntnis überhaupt scheint sonach, wenn es der Stimmung der Gemütskräfte zur bestimmten Erkenntnis gegenübersteht, diese doppelte Relation des Bestimmens und des Nicht-Bestimmens des Gegenstandes auszudrücken.

Durch den in dem Begriff der Stimmung zur Erkenntnis überhaupt liegenden Gedanken der Gegenstandsbeziehung (der Objektivität) wird nun auch im Grunde die Kantische Deduktion des Gemeingültigkeitsanspruchs des Geschmacksurteils vermittelt. Wenn Kant den notwendigen Gemeingültigkeitsanspruch der Geschmacksurteile dadurch zu rechtfertigen sucht, dass er auf die diesen Urteilen zugrunde liegende Stimmung der Erkenntniskräfte hinweist und diese Stimmung als die subjektive Bedingung der Erkenntnis überhaupt charakterisiert, so kann er mit dieser subjektiven Bedingung selbstverständlich nicht eine gewisse übereinstimmende psychologische Konstitution der Menschen gemeint haben. Denn dann könnte man nur von einer »komparativen Allgemeinheit» der Erkenntnis sowie des Geschmacksurteils sprechen, wie dies nach Kant in Bezug auf die ästhetischen Sinnenurteile der Fall ist (vgl. *Kr.d.U.* 20). Vielmehr muss Kant mit der subjektiven Bedingung der Erkenntnis den apriorischen Grund der Gegenstandsbeziehung gemeint haben, sofern dieser Grund in den Erkenntnissen der einzelnen Menschen hervortritt. Die Möglichkeit, die Mitteilbarkeit der ästhetischen Lust a priori zu beurteilen, gründet sich demnach auf die apriorische Gegenstandsbeziehung des Geschmacksurteils. Zwar definiert Kant, indem er den Unterschied des Geschmacksurteils dem Erkenntnisurteil gegenüber hervorhebt, den Geschmack als ein Vermögen, »die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen» (*Kr.d.U.* 161). Er betont aber anderseits doch auch, dass die Gemeingültigkeit des Geschmacksurteils eine Beziehung auf irgendeinen Begriff, d.h. eben irgendeine

Gegenstandsbeziehung, voraussetzt: »Auf irgendeinen Begriff muss sich das Geschmacksurteil beziehen; denn sonst könnte es schlechterdings nicht auf notwendige Gültigkeit für jedermann Anspruch machen» (*Kr.d.U.* 234 f.). Die beiden Gesichtspunkte des Nicht-Bestimmens und des Bestimmens des Gegenstandes durch die ästhetische Urteilskraft kommen in diesen beiden Aussagen deutlich zum Ausdruck. Kant kommt über ein dialektisches Gleiten zwischen ihnen nicht hinaus. Auch der letzte Versuch, sie zu verbinden, in dem Abschnitt der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft, wo Kant den Begriff, auf den sich das Geschmacksurteil bezieht, als einen unbestimmten Begriff deutet, besagt, wie sogleich gezeigt werden soll, bloss eine neue Überbauung, keine Auflösung des Widerspruchs.

Der genannte Wechsel des Gesichtspunktes bei Kant tritt zutage, wenn man den Gedankengang der Deduktion mit der Kantischen Lehre von dem Geschmack als Gemeinsinn vergleicht. Wenn Kant von der Begründung des Gemeingültigkeitsanspruchs des Prinzips der ästhetischen Urteilskraft zur Frage der allgemeinen Mitteilbarkeit des ästhetischen Gefühls, das eine Folge der Zusammenstimmung der Erkenntniskräfte ist, übergeht, so tritt der Gedanke in den Vordergrund, die apriorische Verbindung des ästhetischen Gefühls mit der Vorstellung eines Gegenstandes setze keinen Begriff und damit auch keine Gegenstandsbeziehung voraus. Die allgemeine Mitteilbarkeit des Gefühls lässt sich dann auch nicht im Sinne der Deduktion rechtfertigen. Kant sucht, um die Mitteilbarkeit des Gefühls zu begründen, einen Gemeinsinn als eine ideale Norm anzunehmen. — Mit dem Terminus »Gemeinsinn» (*sensus communis*) bezeichnet Kant das »gemeinschaftliche», oder besser: das als allgemein gedachte Gefühl, das dem Geschmacksurteil zugrunde liegt. Es ist das Gefühl als »die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte» (*Kr.d.U.* 64), oder als »Wirkung der blossen Reflexion auf das Gemüt» (*Kr.d.U.* 160). Diese allgemeine Lust ist nach Kant der Geschmack selbst und kann mit Recht als *sensus communis* bezeichnet werden (ibid.). Kant redet auch von dem Urteil des Gemeinsinns, von dem ein Geschmacksurteil des Einzelnen ein Beispiel angibt (*Kr.d.U.* 67). Der Gemeinsinn wird nun von Kant als »eine blosse idealische Norm» aufgefasst, »unter deren Voraussetzung man ein Urteil, welches mit ihr zusammenstimmte, und das in demselben

ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objekt für jedermann mit Recht zur Regel machen könnte» (*Kr.d.U.* 67). Der Gemeinsinn ist, wie Kant sagt, ein subjektiv-allgemeines Prinzip, »eine jedermann notwendige Idee» (ibid.). In dem Geschmacksurteil werde eine »allgemeine Stimme in Ansehung des Wohlgefallens ohne Vermittlung der Begriffe» postuliert. Diese »allgemeine Stimme», d.h. der Gemeinsinn, sei »nur eine Idee» (*Kr.d.U.* 27 f.). — Als eine Idee lässt sich der Gemeinsinn nicht deduzieren. Er lässt sich nicht im Sinne der Kantischen Deduktion als eine Bedingung der Erkenntnis aufzeigen. Bei ihm ist eben die Objektbeziehung abgeschnitten. Soll er sich überhaupt begründen lassen, so muss dies auf eine völlig andere Art geschehen.

Kant wirft *Kr.d.U.* 67 f. die Frage auf: »ob es in der Tat einen solchen Gemeinsinn als konstitutives Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Prinzip der Vernunft es uns nur zum regulativen Prinzip mache, allererst einen Gemeinsinn zu höheren Zwecken in uns hervorzubringen; ob also Geschmack ein ursprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sei, so dass ein Geschmacksurteil mit seiner Zumutung einer allgemeinen Beistimmung in der Tat nur eine Vernunftforderung sei, eine solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und das Sollen, d.i. die objektive Notwendigkeit des Zusammenfliessens des Gefühls von jedermann mit jedes seinem besonderen, nur die Möglichkeit hierin einträchtig zu werden bedeute, und das Geschmacksurteil nur von Anwendung dieses Prinzips ein Beispiel aufstelle». Diese Frage erhält erst in der *Dialektik der ästhetischen Urteilskraft* ihre endgültige Beantwortung, und zwar im Sinne der zweiten Alternative. Die Ausführungen der Dialektik greifen das Gemeingültigkeitsproblem des Geschmacksurteils von neuem an und zwar von einem Gesichtspunkte, der auf die Funktion der Urteilskraft, zwischen Natur und Freiheit zu vermitteln, Licht werfen soll. Die ganze bisher geschilderte Problematik des Geschmacksurteils soll hier ihre endgültige Lösung finden. Auch die Stellung des Zweckmässigkeitsbegriffs in der Kantischen Ästhetik erhält durch die Ausführungen der Dialektik ihre letzte Begründung.

Die Kritik des Geschmacks gerät nach Kant in eine Antinomie. Zwei scheinbar kontradiktorisch entgegengesetzte Prinzipien erheben ihre Ansprüche in Bezug auf das Geschmacksurteil; zwei Ansichten über den Grund der Möglichkeit des Geschmacksurteils stehen einander gegenüber. Nach der *einen Ansicht* hat ein jeder seinen eigenen Geschmack. Der Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils kann bloss subjektiv sein, nur in dem Gefühl des Urteilenden und nicht in irgendeinem Begriff gesucht werden. Denn das Geschmacksurteil lässt sich nicht durch Begriffe als Beweisgründe entscheiden; es lässt sich mit anderen Worten über dasselbe nicht disputieren. Nach der *anderen Ansicht* soll es möglich sein, über den Geschmack — wenn nicht zu disputieren, — so doch wenigstens zu streiten. Darin liegt dann aber, dass das Geschmacksurteil sich dennoch auf Begriffe gründet, die zwar nicht, wie beim Disputieren, als Beweisgründe gebraucht werden können, aber dennoch den Anspruch des Geschmacksurteils auf notwendige Einstimmung anderer ermöglichen. Die beiden Ansichten bilden die Thesis und die Antithesis der Antinomie des Geschmacks. Diese lautet in Kants Formulierung *Kr.d.U.* 234:

»1. Thesis. Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst liesse sich darüber disputieren (durch Beweise entscheiden).

2. Antithesis. Das Geschmacksurteil gründet sich auf Begriffen; denn sonst liesse sich ungeachtet der Verschiedenheit desselben darüber auch nicht einmal streiten (auf die notwendige Einstimmung anderer mit diesem Urteile Anspruch machen).»

Kant sucht die Antinomie des Geschmacks dadurch aufzulösen, dass er den Widerspruch der beiden Sätze für bloss scheinbar erklärt. Der Ausdruck »Begriff» als Grund des Geschmacksurteils besage in der Thesis etwas anderes als in der Antithesis. Beide Sätze seien wahr, wenn man sie folgendermassen verstehe: Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf einen bestimmten Begriff, aus dem es erwiesen werden könnte, und: das Geschmacksurteil gründet sich auf einen Begriff, aber einen unbestimmten. »Ein dergleichen Begriff aber ist» — so betont Kant — »der blosse reine Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, was dem Gegenstande (und auch dem Urteilenden Subjekte) als Sinnenobjekte, mithin als Erscheinung, zum Grunde liegt» (*Kr.d.U.* 236). — Bei dieser Deutung der Thesis und der Antithesis fällt nach Kant der Widerspruch zwischen ihnen weg. Man kann sagen, dass beide wahr sind, da sie nach dieser »Ausgleichung»

ein und dasselbe, einmal negativ, das andere mal positiv ausdrücken, nämlich: dass sich das Geschmacksurteil auf einen unbestimmten Begriff gründet.

Das Problem, das aus dem Anspruch des Geschmacksurteils auf Gemeingültigkeit entspringt, führt Kant in den angeführten Überlegungen der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft zu der Annahme eines unbestimmten Begriffs, d.h. einer Vernunftidee von etwas Übersinnlichem, als Grundlage des Geschmacksurteils. Der Gedankengang lässt sich kurz folgendermassen zusammenfassen: Das Geschmacksurteil erhebt den Anspruch auf die notwendige Einstimmung anderer. Ein solcher Anspruch ist bloss möglich, wenn das Geschmacksurteil sich auf einen Begriff gründet. Da es sich bei ihm aber nicht um einen bestimmten, d.h. durch Anschauungen bestimmbaren Begriff, handelt, so muss der Begriff, auf den sich das Geschmacksurteil gründet, ein unbestimmter und unbestimmbarer Begriff, d.h. eine Vernunftidee, ein Begriff vom Übersinnlichen als dem Substrat der Erscheinungen sein (vgl. *Kr.d.U.* 234).

Was ist nun dieses Übersinnliche? Es lässt sich natürlich nicht in dem Sinne bestimmen, dass man eine ihm korrespondierende Anschauung angibt. Wohl kann man aber dieses Übersinnliche durch begriffliche Bestimmungen charakterisieren. Da das Geschmacksurteil die Zweckmässigkeit eines aufgefassten Gegenstandes für die reflektierende Urteilskraft zum Ausdruck bringt, so ist der Begriff des Übersinnlichen, worauf es sich gründet, der Begriff »eines Grundes überhaupt von der subjektiven Zweckmässigkeit der Natur für die Urteilskraft« (*Kr.d.U.* 236).

Soweit ist die Beweisführung Kants durchsichtig und begreifich. Auf eine Schwierigkeit stösst die Deutung, wenn Kant das Übersinnliche, auf dessen Begriff das Geschmacksurteil sich gründen soll, einerseits als das »Übersinnliche in uns« (*Kr.d.U.* 238) bzw. als das »übersinnliche Substrat der Menschheit« (*Kr.d.U.* 237) bestimmt, anderseits aber auch als das »übersinnliche Substrat der Erscheinungen« überhaupt (*Kr.d.U.* 237) bzw. als das Übersinnliche, was dem Gegenstande (und auch dem urteilenden Subjekte) als Sinnenobjekte, mithin als Erscheinung zum Grunde liegt« (*Kr.d.U.* 236). Zur Erklärung dieser Variation in der Ausdrucksweise bei Kant sowie auch des Gedankens Kants,

dass in dem Übersinnlichen, auf dessen Begriff das Geschmacksurteil sich stützt, »das theoretische Vermögen mit dem praktischen ... zur Einheit verbunden wird« (*Kr.d.U.* 259), sollen folgende Überlegungen dienen.

Wir konnten in den vorstehenden Untersuchungen der Kantischen Ästhetik einen Doppelgedanken feststellen, der sich immer wieder aufdrängt und verschiedene Problemverwicklungen in Kants Lehre vom Schönen bedingt. Es ist der Doppelgedanke der Negation und der Position der Gegenstandsbeziehung des Geschmacksurteils, oder mit anderen Worten der Negation und der Position des Bestimmtseins des schönen Gegenstandes durch das Prädikat des Geschmacksurteils. Das Wort »schön« als Prädikat des Geschmacksurteils hat bei Kant eine doppelte Funktion: einerseits ist es eine Anzeige von einem Gefühl als dem Bewusstsein eines subjektiven Zustandes der Gemütskräfte, anderseits bringt es aber auch die Beziehung des Gegenstandes auf diesen Zustand im Subjekte zum Ausdruck. Die beiden Funktionen fliessen für Kant in eins zusammen: die Lust als blosses Bewusstsein der subjektiven Zusammenstimmung der Erkenntniskräfte soll zugleich auch ein Bewusstsein der Gegenstandsbeziehung sein. Wenn Kant die Schönheit als Zweckmässigkeit bestimmt, so gibt diese Zweckmässigkeit bei ihm sowohl das harmonische Verhältnis der subjektiven Erkenntniskräfte als auch das Verhältnis des vorgestellten Gegenstandes zu diesen Erkenntniskräften an. Die Schönheit soll keine objektive Bestimmung sein; dennoch wird die Zweckmässigkeit, die in dem Begriffe der Schönheit liegen soll, von Kant dem vorgestellten Gegenstande beigelegt. Diese Doppelheit lässt sich nicht wegdeuten. — Auch die Kantischen Ausführungen der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft stehen unter dem Einfluss dieser Doppelheit. Die letzte Begründung der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils durch die Zurückführung auf die Idee vom Übersinnlichen muss sich nun anders gestalten, wenn der Gedanke des Bestimmtseins des Gegenstandes durch das Prädikat des Geschmacksurteils abgewiesen wird, wie wenn er in den Vordergrund tritt. Die beiden Gesichtspunkte werden zwar von Kant selbst nicht auseinandergehalten, sie kommen jedoch in der Variation seiner Ausdrucksweise deutlich zutage. Der Grund der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils wird anders bestimmt,

wenn die ästhetische Urteilskraft als bloss heautonom, und wenn sie als auch für den Gegenstand gesetzgebend angenommen wird. Beide Annahmen machen sich bei Kant geltend; keine von ihnen darf als unkantisch abgewiesen werden, auch wenn Kant selbst ausdrücklich stets die blosse Heautonomie der Urteilskraft hervorhebt.

Kant lehrt, dass der Geschmack oder die ästhetische Urteilskraft autonom ist und dass sie den Idealismus der Zweckmässigkeit der Natur zum Prinzip hat. Er unterscheidet zwischen drei denkbaren Deutungen des Prinzips des Geschmacks, von denen seiner Ansicht nach nur die dritte haltbar ist. Dem Empirismus der Kritik des Geschmacks steht der Rationalismus gegenüber; und dieser letztere kann entweder derjenige des Realismus der Zweckmässigkeit oder derjenige des Idealismus derselben sein (*Kr.d.U.* 246). Nach der empiristischen Deutung des Prinzips des Geschmacks gründet sich das Geschmacksurteil auf empirische Bestimmungsgründe, nach der rationalistischen dagegen auf apriorische. Die erstere fällt weg, weil für sie kein Unterschied zwischen dem Schönen und dem Angenehmen bestehen kann (ibid.). Als etwas vom ästhetischen Sinnenurteil spezifisch Unterschiedenes ist das Geschmacksurteil a priori. Die Zweckmässigkeit, die im Geschmacksurteil ausgesagt wird, gründet sich zwar nicht, wie die des Guten, auf bestimmte Begriffe, aber dennoch auf ein apriorisches Prinzip. Dieses apriorische Prinzip lässt sich nun auf zwei Weisen deuten. Nach dem Realismus der Zweckmässigkeit ist die Übereinstimmung mit unserer Urteilskraft ein realer (absichtlicher) Zweck der Natur. Die Natur hat dieser Ansicht gemäss ihre Formen für unser Wohlgefallen gebildet; sie erweist uns durch sie eine Gunst (*Kr.d.U.* 252 f.). Nach dem Idealismus der Zweckmässigkeit ist die zweckmässige Übereinstimmung der Natur mit unserer Urteilskraft »ohne Zweck»; sie ist eine »von selbst und zufälligerweise sich hervortuende zweckmässige Übereinstimmung zu dem Bedürfnis der Urteilskraft» (*Kr.d.U.* 247). Das Prinzip dieser Übereinstimmung ist nach der Ansicht des Idealismus der Zweckmässigkeit in der reflektierenden Urteilskraft selbst zu suchen. Wir selbst sind diesem Gedanken nach das Richtmass der Beurteilung der Schönheit in der Natur. Die Schönheit ist etwas, das von der harmonischen Stimmung der Gemütskräfte der reflektierenden

Urteilskraft abhängig ist. Es verhält sich hiernach so, dass wir die Natur mit Gunst aufnehmen, nicht so, dass sie uns Gunst erweist (*Kr.d.U.* 252 f.). — Kant umfasst selbst den Standpunkt des Idealismus der Zweckmässigkeit. Den entscheidenden Beweis für die Richtigkeit dieser Deutung sieht er darin, dass wir bei der Beurteilung des Schönen das Richtmass a priori in uns selbst suchen (*Kr.d.U.* 252). »Die ästhetische Urteilskraft» ist, sagt Kant, »in Ansehung des Urteils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend» (ibid.), autonom. Diese Autonomie der Urteilskraft ist nach Kant nur mit dem Standpunkte des Idealismus der Zweckmässigkeit vereinbar. Für den Empirismus der Kritik des Geschmacks kann selbstverständlich die Frage, ob etwas schön sei oder nicht, nur durch Erfahrung entschieden werden, da ja hier der Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils empirisch sein soll. Aber auch, wenn man sich auf den Standpunkt des Rationalismus stellt und den Gedanken des Realismus der Zweckmässigkeit annimmt, ist, wie Kant hervorhebt, »das Geschmacksurteil empirischen Prinzipien unterworfen» (*Kr.d.U.* 252). Die Entscheidung, was schön ist, müsste diesem Standpunkte nach auf Erfahrung gegründet werden: Wir müssten, wie Kant sagt, von der Natur lernen, was wir schön zu finden haben; das Geschmacksurteil würde heteronom sein. Nur auf dem Standpunkte des Idealismus der Zweckmässigkeit ist die Autonomie des Geschmacks zu retten.

Was an diesen Ausführungen Kants zunächst befremdet, ist die Behauptung, dass auf dem Standpunkte des Realismus der Zweckmässigkeit, der eine Form des Rationalismus der Kritik des Geschmacks ist, das Geschmacksurteil empirischen Prinzipien unterworfen sei. Soll diese Behauptung kein krasser Widerspruch sein, so muss dem Kantischen Gedanken hier eine Voraussetzung zugrunde liegen, nämlich die, dass die Frage nach dem Richtmass für die Entscheidung, ob etwas schön sei oder nicht, und die zu Anfang des referierten § 52 aufgeworfene Frage nach dem Grunde des Geschmacksurteils wesentlich Verschiedenes betreffen. Dies scheint nun auch in der Tat der Fall zu sein. Bei der *ersten Frage* handelt es sich darum, wie wir die Natur aufnehmen (*Kr.d.U.* 252), d.h. um den Grund der inneren Zweckmässigkeit in dem Verhältnis unserer Gemütskräfte bei der Beurteilung gewisser Naturprodukte. Wäre diese Zweckmässigkeit einer Absicht der Natur beizulegen, wie der

Realismus der Zweckmässigkeit meint, so würde der Geschmack heteronom und das Geschmacksurteil empirischen Prinzipien unterworfen sein: »Schön» könnten dann die Dinge nur aus dem Grunde genannt werden, dass sie von der Natur in Absicht uns zu gefallen geschaffen sind. Die Entscheidung, ob ein Ding schön sei, würde ferner die empirische Erkenntnis voraussetzen, dass es wirklich auf diese Art von der Natur geschaffen ist. Wir müssten eben von der Natur lernen, was wir schön zu finden haben. Die Autonomie des Geschmacks und die Apriorität des Geschmacksurteils fordert die Annahme des Idealismus der Zweckmässigkeit, nach der die Art, wie wir die Natur aufnehmen, in uns selbst begründet ist. Bei der *zweiten Frage* handelt es sich um den Grund nicht der Zweckmässigkeit des Verhältnisses der Gemütskräfte, sondern des zweckmässigen Verhältnisses des vorgestellten Naturgegenstandes zur Urteilskraft. Wird der Grund hier als das apriorische Prinzip der Zweckmässigkeit der Natur für die Urteilskraft angegeben, so ist angenommen, dass das Geschmacksurteil insofern unter apriorischen Prinzipien steht, gleichgültig ob man diese Zweckmässigkeit als real oder als ideal auffasst. Hält man die beiden Fragen auseinander, so löst sich der scheinbare Widerspruch der Kantischen Behauptung auf, dass das Geschmacksurteil nach dem Realismus der Zweckmässigkeit zwar einen apriorischen Grund hat, aber dennoch unter empirischen Prinzipien steht.[1]

Der Unterschied der beiden angeführten Fragen entspricht sonach völlig dem Unterschied der beiden Gesichtspunkte, die Kant bei der Deutung des Geschmacksurteils, wie wir gesehen haben, zusammenwirft: das Geschmacksurteil ist eine Anzeige einer Zweckmässigkeit des subjektiven Zustandes der Erkenntniskräfte bei der Auffassung eines Gegenstandes, und das Geschmacksurteil ist eine Aussage über die Zweckmässigkeit der Beziehung des vorgestellten Gegenstandes zur Urteilskraft. Die referierten Ausführungen Kants über die Idealität der Zweckmässigkeit lassen sich nur verstehen, wenn man den Unterschied dieser beiden Gesichtspunkte voraussetzt. Anderseits steht doch auch fest, dass Kant sie sonst nicht auseinanderhält.

[1] Im Hinblick auf das Ausgeführte und die oben, Seite 121 ff. angegebene Kantische Charakteristik des Geschmacksurteils können wir die Kantischen Bestimmungen dieses Urteils folgendermassen zusammenfassen: Das Geschmacksurteil ist apriorisch, sofern die Notwendigkeit der in demselben ausgesagten Beziehung des Gegenstandes zum Wohlgefallen des Subjekts einen apriorischen Grund hat; es ist weiter apriorisch, auch sofern die Entscheidung, ob etwas schön oder nicht schön ist, ihren Grund im Subjekt hat; es ist aber empirisch, sofern die Feststellung, ob etwas schön sei oder nicht, zwar nicht empirisch begründet ist, aber dennoch stets eine einzelne empirische Vorstellung voraussetzt.

Die Frage nach dem Grunde des Geschmacksurteils betrifft den Anspruch desselben auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Sie differenziert sich mit Rücksicht auf den Unterschied der beiden angeführten Gesichtspunkte in die beiden Fragen: 1. worauf gründet sich der Allgemeingültigkeitsanspruch der durch das Geschmacksurteil angezeigten Harmonie der Erkenntniskräfte bei der Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes? und 2. worauf gründet sich der Allgemeingültigkeitsanspruch der in dem Geschmacksurteil ausgesagten zweckmässigen Übereinstimmung des vorgestellten Gegenstandes mit einem bestimmten Zustand der Urteilskraft? Die beiden Fragen werden von Kant nicht scharf auseinandergehalten. Er hält eben an dem Unterschiede der genannten Gesichtspunkte nicht eindeutig fest. Das Geschmacksurteil soll für ihn, als Aussage über die Zweckmässigkeit des subjektiven Zustandes, zugleich auch die Zweckmässigkeit des Gegenstandes ausdrücken. Auch die Antworten auf die beiden Fragen werden im Kantischen Text durcheinander geworfen. Wir suchen sie der Klarheit wegen möglichst auseinanderzuhalten.

Nach dem Gedanken der Autonomie des Geschmacks ist der Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils die ästhetische Urteilskraft selbst, d.h. die innere Zweckmässigkeit des Verhältnisses der Gemütskräfte in der Beurteilung gewisser Naturprodukte. Der »unbestimmte Begriff vom Übersinnlichen», auf den sich der Anspruch des Geschmacksurteils auf Allgemeingültigkeit gründet, muss dann der Begriff vom Übersinnlichen als dem Grunde der notwendigen und allgemeinen Gültigkeit dieser Zweckmässigkeit der Gemütskräfte sein (vgl. *Kr.d.U.* 253). Da es sich hier um die Gemütskräfte handelt, die für den Menschen wesentlich sind, so ist der Begriff von diesem Übersinnlichen die »Idee des Übersinnlichen in uns» bzw. des übersinnlichen Substrats der Menschheit. — Hierdurch ist nun bloss die Möglichkeit der Gemeingültigkeit des durch das Geschmacksurteil ausgedrückten zweckmäs-

sigen Verhältnisses der Gemütskräfte auf eine Idee von etwas Übersinnlichem zurückgeführt. Die »innere Möglichkeit der Autonomie im Subjekte» ist erwiesen; es ist nachgewiesen worden, wie das Richtmass, wodurch ein Subjekt entscheidet, ob etwas schön sei oder nicht, ein subjektives, gemeingültiges Gesetz sein kann. Die Beantwortung der Frage, worauf die Idee des Gemeinsinns beruhe, ist hier gegeben: die Idee des Geschmacks ist auf die Idee des Übersinnlichen in uns zurückzuführen.

Aber diese Überlegung genügt an und für sich für Kant keineswegs zur Begründung des Allgemeingültigkeitsanspruchs des Geschmacksurteils. Die Autonomie der ästhetischen Urteilskraft soll zwar, wie Kant öfters hervorhebt, nicht »objektiv», sondern bloss »subjektiv» sein. Die reflektierende Urteilskraft gibt nicht der Natur, sondern bloss sich selbst ein Gesetz (*Kr.d.U.* 258). Dennoch setzt die Notwendigkeit des Geschmacksurteils bei Kant einen Grund für die Beziehung der vorgestellten Form auf die subjektive Lust voraus, der nicht durch die Gemeingültigkeit dieser Lust allein gegeben ist. Die ästhetische Urteilskraft ist, wie Kant hervorhebt, bloss in Bezug auf das Gefühl der Lust oder Unlust — konstitutiv; ihr ist aber auch der Begriff von einer Zweckmässigkeit der Natur als ein regulatives Prinzip des Erkenntnisvermögens eigen (*Kr.d.U.* LVII). Für die Begründung der Notwendigkeit des Geschmacksurteils ist auch die Rechtfertigung des Gebrauchs dieses Prinzips erforderlich. Wird die Notwendigkeit dieses Prinzips auf den Vernunftbegriff von etwas Übersinnlichem zurückgeführt, so muss dieses Übersinnliche etwas ausser uns sein, nämlich der Grund der Erscheinungen überhaupt. So weist der Notwendigkeitsanspruch der in dem Geschmacksurteil ausgesprochenen Übereinstimmung der Natur mit dem Wohlgefallen auf den unbestimmten Begriff des übersinnlichen Substrats der Erscheinungen überhaupt hinaus.

Sofern der Begriff des Übersinnlichen, auf den sich das Geschmacksurteil letzten Endes gründet, ein Begriff von dem Grunde der Selbstbestimmung der reflektierenden Urteilskraft ist, soll er nach Kant mit dem Grunde der Freiheit verknüpft sein (*Kr.d.U.* 259). Sofern er der Begriff von dem Grunde der Zweckmässigkeit der Natur ist, gehört er zu den »Naturbegriffen» (vgl. *Kr.d.U.* LVII). Es soll sich jedoch in beiden Fällen um ein und dasselbe Übersinnliche handeln. Wenn Kant bei der Begründung der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils auf die Idee des Übersinnlichen zurückgreift, so ist dieses Übersinnliche für ihn zugleich der Grund der Allgemeingültigkeit des zweckmässigen Zustandes der Gemütskräfte bei der Vorstellung eines Gegenstandes und auch der Grund der Notwendigkeit der zweckmässigen Beziehung des vorgestellten Gegenstandes zur ästhetischen Urteilskraft des Subjekts. Deswegen kann Kant sagen, dass der Grund des Geschmacksurteils Natur und Freiheit verbindet oder dass in dem Übersinnlichen, auf dessen Begriff sich das Geschmacksurteil gründet, »das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird» (*Kr.d.U.* 259). —

Es erhebt sich nun die Frage: ist durch das Zurückgreifen auf die Idee des Übersinnlichen als Grund des Geschmacksurteils etwas für die Begründung des Allgemeingültigkeitsanspruchs desselben gewonnen? Es ist Kants Meinung, dass dies der Fall ist. Alles scheint jedoch von dem Sinn des Grundseins der Idee des Übersinnlichen abzuhängen. Soll die notwendige Allgemeinheit des zweckmässigen Zustandes der Erkenntniskräfte bei der Beurteilung eines schönen Gegenstandes sowie die Notwendigkeit der Zusammenstimmung der Form des vorgestellten Gegenstandes mit der ästhetischen Urteilskraft durch die Zurückführung auf einen übersinnlichen Grund gerechtfertigt werden, so muss doch der Sinn dieses Grundseins erklärt und die Berechtigung der Annahme eines solchen Grundes irgendwo verankert werden. Dass Kant eine solche Verankerung durch die Beziehung des Schönen auf das Sittliche zu gewinnen glaubt, geht, wie sogleich gezeigt werden soll, aus mehreren seiner Aussagen hervor. Es ist anderseits doch auch offenbar, dass Kant die Selbständigkeit des Ästhetischen dem Sittlichen gegenüber nicht einschränken will, dass also die Idee des Übersinnlichen als Grund des Geschmacksurteils seiner Ansicht nach nicht von der Idee der Freiheit des Willens und der durch das Sittengesetz gegebenen Idee der Zusammenstimmung der Natur zur Forderung des höchsten Guten abhängig sein soll. Geht man von diesem letztgenannten Gedanken[1] aus, der im Hinblick auf Kants Charakteristik des Schönen als Kants Grundgedanke bezeichnet werden muss, so scheint die Einführung der Idee des Übersinnlichen

[1] Er ist besonders stark von Cohen hervorgehoben worden: a.a.O., S. 218 ff.

als des Grundes des Geschmacksurteils keine Lösung des Problems des Gemeingültigkeitsanspruchs dieses Urteils bedeuten zu können: die Natur des Zugrundeliegens des Übersinnlichen wird von Kant in Bezug auf das Schöne nicht näher bestimmt. Die Einführung der Idee des Übersinnlichen ist bloss ein neuer Ausdruck für den Anspruch auf die Allgemeinheit der zweckmässigen Stimmung der Erkenntniskräfte bei der Beurteilung eines schönen Gegenstandes und auf die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der zweckmässigen Beziehung der Form des aufgefassten Gegenstandes zur ästhetischen Urteilskraft, welcher Anspruch von dem Geschmacksurteil trotz seiner Subjektivität erhoben wird. Es ist durch den Hinweis auf das Übersinnliche als Grund des Geschmacksurteils nur hervorgehoben, d a s s die Beziehung der Form des Gegenstandes auf die harmonische Stimmung der Gemütskräfte keine Bestimmung desselben besagt und dennoch allen Menschen gleichsam als Pflicht zugemutet wird, keineswegs aber erklärt und begründet, w i e dies geschehen kann.

Kant sucht, wie gesagt, in gewissen Gedankengängen das Ästhetische mit dem Moralischen in Zusammenhang zu setzen. Es liegt bei ihm die Tendenz vor, den Allgemeingültigkeits- und Notwendigkeitsanspruch des Geschmacksurteils mit dem Sollen, das dem Sittlichen eigen ist, zu verbinden. Aber n u r eine T e n d e n z; denn Kant beeilt sich doch auch zu unterstreichen, dass das Schöne etwas von dem sittlich Guten spezifisch Unterschiedenes ist.[1]

Das Schöne ist nach Kant ein Symbol des Sittlich-Guten. Nun soll zwar, wie Kant hervorhebt, durch das symbolische Verhältnis die Differenz zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten keineswegs ausgeglichen und die Übereinstimmung zwischen ihnen bloss im Sinne einer Analogie gefasst sein. Dennoch scheint in der Kantischen Lehre von dem Schönen als dem Symbol des Sittlichen auch der Gedanke zu liegen, dass das Schöne als solches einen sittlichen Wert besitzt.

Kant unterscheidet zwischen zwei Arten der Versinnlichung (der Hypotypose) von Begriffen: der schematischen und der

[1] Die Unklarheit der Kantischen Deutung des Verhältnisses des Schönen zum Sittlichen ist in der Kantliteratur öfters hervorgehoben worden. Vgl. z.B. Cohen, a.a.O., S. 270 ff., Basch, a.a.O., S. 221 f., 335, 549, Dorner a.a.O., S. 277 f.

symbolischen. Ein Begriff könne direkt durch Schemata oder indirekt durch Symbole dargestellt werden. Die Darstellung ist nach Kant schematisch, wenn einem Begriff, den der Verstand fasst, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird. Die Darstellung ist symbolisch, wenn sie vermittels einer A n a l o g i e geschieht. Diese symbolische Darstellung bestehe in einem doppelten Geschäft der Urteilskraft: erstens wird einem Begriff eine Anschauung unterlegt und zweitens die Regel der Reflexion über diese Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand angewendet; der erste dargestellte Begriff erscheint dann als das Symbol dieses zweiten Gegenstandes. Die Analogie zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten besteht darin, dass beide nach derselben Regel der Reflexion beurteilt werden. So kann nach Kant der durch innere Volksgesetze beherrschte monarchische Staat durch den beseelten Körper, der despotisch beherrschte Staat durch eine Handmühle symbolisiert werden. Denn es bestehe eine Analogie zwischen der Beurteilung des kausalen Verhältnisses zwischen dem Ganzen und den Teilen eines beseelten Körpers bzw. einer Handmühle und dem Verhältnis des Staates zu den beherrschten Untertanen in einer konstitutionellen Monarchie bzw. in einem despotischen Staate (vgl. zu dem Referierten *Kr.d.U.* 255 ff.).

Wenn Kant das Schöne als ein Symbol des Sittlich-Guten auffasst, so ist dadurch nach dem Ausgeführten eine doppelte Analogie ausgedrückt: erstens zwischen der Beurteilung des Verhältnisses der Gemütskräfte bei der Auffassung eines schönen Gegenstandes und der Beurteilung des Verhältnisses der Gemütskräfte bei dem Erleben eines Sollens, zweitens zwischen der Beurteilung des Verhältnisses des schönen Gegenstandes zum Spiel der Gemütskräfte und der Beurteilung des Verhältnisses der Natur zu dem Gebot der Sittlichkeit. Die in dem Gedanken der Analogie liegende I d e n t i t ä t (vgl. *Kr.d.U.* 448, Fussnote) besteht hier zwischen den Regeln der Reflexion über das Schöne und über das Sittlich-Gute, nicht aber zwischen dem Schönen und dem Sittlich-Guten selbst. Dies tritt klar zutage, wenn Kant die Übereinstimmungen und die Differenzen zwischen dem Schönen und dem Moralischen kurz zusammenfasst (*Kr.d.U.* 259). Die Behauptung, das Schöne sei ein Symbol des Sittlichen, scheint sonach zunächst allein zu besagen, dass die sittlichen Ideen in dem

Schönen eine indirekte »Versinnlichung» finden, keineswegs aber, dass das Schöne irgendwie von dem Sittlichen abhängig sei (ebensowenig wie etwa die Handmühle von dem despotischen Staat).

Dennoch macht sich bei Kant eine Tendenz geltend, von dem Symbolverhältnis zwischen dem Schönen und dem Sittlich-Guten auf eine gewisse Abhängigkeit des Schönen vom Sittlich-Guten zu schliessen. Der Anspruch auf die Beistimmung anderer, den das Geschmacksurteil erhebt, wird von ihm gerade darauf zurückgeführt, dass das Schöne das Symbol des Sittlich-Guten ist. So sagt Kant *Kr.d.U.* 258: »das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die jedermann natürlich ist, und die auch jedermann andern als Pflicht zumutet) gefällt es mit einem Anspruche auf jedes andern Beistimmung» und *Kr.d.U.* 263 f.: »... der Geschmack (ist) im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermittels einer gewissen Analogie der Reflexion über beide), wovon auch ... diejenige Lust sich ableitet, welche der Geschmack als für die Menschheit überhaupt, nicht bloss für eines jeden Privatgefühl gültig erklärt» (gesperrt von mir). In einem Brief an Reichardt vom 15. Oktober 1790 charakterisiert Kant die Grundtendenz seiner Ästhetik folgendermassen: »Ich habe mich damit begnügt, zu zeigen: dass ohne sittliches Gefühl es für uns nichts Schönes oder Erhabenes geben würde: dass sich eben darauf der gleichsam gesetzmässige Anspruch auf Beifall bei allem, was diesen Namen führen soll, gründe und dass das Subjektive der Moralität in unserem Wesen, welches unter dem Namen des sittlichen Gefühls unerforschlich ist, dasjenige sei, worauf, mithin nicht auf objektive Vernunftbegriffe, dergleichen die Beurteilung nach moralischen Gesetzen erfordert, in Beziehung, urteilen zu können, Geschmack sei» (XI 228). — Durch den Charakter des Schönen, das Sittliche zu symbolisieren, soll ferner auch die Empfänglichkeit des mit der Beurteilung des Schönen sich beschäftigenden Gemüts für das moralische Gefühl gegeben sein (vgl. *Kr.d.U.* LVII, 258, 263 und VII 244). Damit scheint doch wohl angenommen zu sein, dass die Stimmung der Gemütskräfte bei der Beurteilung des Schönen nicht nur mit derjenigen bei der moralischen Bestimmung analog ist, sondern auch selbst einen moralischen Wert besitzt. Nicht das bloss

Negative, dass nämlich die Erfassung des Schönen mit der sinnlichen Lust nichts zu tun hat, sondern das Positive, dass bei ihr eine »gewisse Veredlung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist und anderer Wert auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urteilskraft (ge)schätzt» wird (*Kr.d.U.* 258), befördert nach Kant die Empfänglichkeit für das moralische Gefühl. Diese Veredelung erscheint jedoch schon selbst als ein sittlicher Wert. Hiermit ist ein gewisses moralisches Interesse für die allgemeingültige Stimmung der Gemütskräfte bei der Beurteilung des Schönen gesetzt.

Die Tendenz, den Geschmack vom sittlichen Gefühl abhängig zu machen, und das Schöne mit dem Sittlich-Guten in Zusammenhang zu bringen, liegt sonach auf der Hand. Kant hält jedoch an ihr nicht eindeutig fest. Die angenommene Abhängigkeit des Geschmacks vom sittlichen Gefühl wird zuweilen auch abgewiesen. An einer Stelle behauptet Kant, dass durch die Annahme eines Interesses für die allgemeine Mitteilbarkeit seiner Gefühle erklärt werden könnte, woher das Gefühl im Geschmacksurteile als Pflicht jedermann zugemutet wird; er beeilt sich jedoch hervorzuheben, dass man aus der Beschaffenheit einer bloss reflektierenden Urteilskraft nicht berechtigt sei, auf ein solches Interesse zu schliessen (*Kr.d.U.* 161). Damit ist die Annahme des sittlichen Wertes der Stimmung der Erkenntniskräfte bei der Beurteilung des Schönen auch negiert. Der Anspruch auf Allgemeinheit, der dieser Stimmung der Erkenntniskräfte zukommen soll, scheint demnach dennoch nicht auf einen ihr zukommenden sittlichen Wert gegründet werden zu können.

Man kann also nicht sagen, dass Kant den im Geschmacksurteil liegenden Anspruch auf die Allgemeinheit der bei der Beurteilung eines schönen Gegenstandes erlebten Lust eindeutig auf ein sittliches Sollen zurückführt, sondern nur, dass sich eine Tendenz zu einem solchen Zurückführen bei ihm geltend macht. Eine ähnliche Tendenz lässt sich bei Kant auch in Bezug auf den Gedanken der in dem Geschmacksurteil ausgedrückten notwendigen Zusammenstimmung der Form des schönen Gegenstandes mit der harmonischen Stimmung der Gemütskräfte verfolgen. Kant meint, dass bei einer »guten Seele» ein unmittelbares Interesse an der Übereinstimmung des Naturgegenstandes zu unserer ästhetischen Urteilskraft ange-

nommen werden könne, ein Interesse, das »der Verwandschaft nach moralisch» ist (*Kr.d.U.* 169). Derjenige, der für moralische Ideen empfänglich ist, schätze nicht nur die Form des schönen Gegenstandes, sondern auch seine Existenz: er habe ein unmittelbares Interesse an den schönen Formen der Natur (*Kr.d.U.* 166 f.). Dies steht für Kant als eine Tatsache fest (*Kr.d.U.* 170). Bei der Erklärung dieses Interesses an der Schönheit der Natur sucht Kant es mit dem Interesse der Vernunft an der objektiven Realität ihrer moralischen Ideen in Verbindung zu bringen. Er sagt:

»Da es aber die Vernunft auch interessiert, dass die Ideen (für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objektive Realität haben, d.i., dass die Natur wenigstens eine Spur zeige oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgendeinen Grund, eine gesetzmässige Übereinstimmung ihrer Produkte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen (welches wir a priori für jedermann als Gesetz erkennen, ohne dieses auf Beweisen gründen zu können) anzunehmen: so muss die Vernunft an jeder Äusserung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüht über die Schönheit der N a t u r nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessiert zu finden» (*Kr.d.U.* 169).

Die hier gegebene Erklärung des Interesses an der Schönheit der Natur scheint mir nur dann einen Sinn zu erhalten, wenn man den Gedanken zugrunde legt, dass das Interesse der Vernunft an der objektiven Realität ihrer moralischen Ideen, d.h. an der Übereinstimmung der Natur mit der Forderung der Sittlichkeit, sich dahin erweitert, dass es auch die Übereinstimmung der Natur mit der ästhetischen Urteilskraft, die jener analog ist, umfasst. Da nun die Forderung der Übereinstimmung der Natur mit dem Endzweck des moralischen Willens nach Kant aus dem Sittengesetz selbst folgt (vgl. hierzu unten, die vierte Studie), so ist durch die angeführte Erklärung des Interesses an der Schönheit der Natur die Forderung der Zusammenstimmung der Natur zur ästhetischen Urteilskraft auf das Gebot des Sittengesetzes zurückgeführt. Die Idee der Zweckmässigkeit der Natur für die ästhetische Urteilskraft, die dem Notwendigkeitsanspruch des Geschmacksurteils zugrunde liegen soll, scheint hiernach in unmittelbare Beziehung zur Idee der Sittlichkeit gesetzt werden zu müssen. — Es ist anderseits jedoch zu bemerken, dass Kant das

Interesse an der Schönheit der Natur nicht mit dem moralischen Interesse gleichsetzt, sondern als ein dem moralischen nur v e r w a n d t e s Interesse kennzeichnet. Dadurch ist dann wieder unterstrichen, dass das Ästhetische sich nicht auf das Moralische zurückführen lässt. Ferner ist nach Kant nur das Interesse an der Schönheit der N a t u r, nicht aber das Interesse am Schönen der Kunst, mit dem moralischen verwandt und die Anzeige einer moralischen Denkungsart (*Kr.d.U.* 166). Der Notwendigkeitsanspruch des Geschmacksurteils über einen Kunstgegenstand kann demnach nicht mit einem moralischen Interesse in Zusammenhang gesetzt werden und erfordert eine von ethischen Gesichtspunkten unabhängige Begründung. Das Problem des Notwendigkeitsanspruchs des Geschmacksurteils ist aber hier dasselbe, wie in Bezug auf das Naturschöne. Der Gedanke bei Kant, in dem er ein Interesse für die Zusammenstimmung des schönen Gegenstandes zur ästhetischen Urteilskraft als ein mit dem moralischen verwandtes Interesse einführt, kann dann natürlich nicht als eine Auflösung dieses Problems betrachtet werden.

Das Erhabene.

Sehr viel deutlicher und fester als beim Schönen ist die Beziehung zum Moralischen bei dem Erhabenen, wie Kant es fasst. Hier ist deswegen auch die »Deduktion» des ästhetischen Urteils sehr viel einfacher. Wir wollen bei der Darstellung der Kantischen Lehre vom Erhabenen mehrere wichtige Berührungspunkte und Differenzen zwischen dem Erhabenen und dem Schönen hervorheben. Vor allem kommt es uns jedoch hier, wie überall in dieser Studie, darauf an, die Rolle des Zweckmässigkeitsbegriffs ins Auge zu fassen.

Eine formale Abgrenzung dem Schönen gegenüber mag uns zum Ausgangspunkt dienen. Das Erhabene zeichnet sich nach Kant durch f o r m a l e, s u b j e k t i v e, r e l a t i v e Zweckmässigkeit aus. Die Zweckmässigkeit ist ganz wie beim Schönen f o r m a l, da bei ihr kein bestimmter Zweck vorgestellt ist und da das Urteil über das Erhabene sich nicht auf blosse Empfindungen eines Gegenstandes, sondern auf die Vorstellung der formalen Bestimmung desselben gründet, die hier eine »Unform» ist (vgl. *Kr.d.U.* 118). Die Zweckmässigkeit ist s u b j e k t i v,

sofern es sich hier, wie beim Schönen, um ein »rein ästhetisches« Urteil, das mit keinen teleologischen Vernunfturteilen vermischt ist, handelt, d.h. um ein Urteil, das eine Beziehung zum Subjekt und seinem Zustand zum Ausdruck bringt und dem kein bestimmter Begriff vom Objekt als Zweck zugrunde liegt (vgl. ibid.). In Übereinstimmung mit der Abhebung der reinen Schönheit von der sog. anhängenden, wovon später zu handeln sein wird, hebt Kant auch in Bezug auf das reine ästhetische Urteil über das Erhabene hervor, dass es von teleologischen Gesichtspunkten absehen müsse. Das Erhabene in seiner Reinheit lasse sich deswegen am deutlichsten an der rohen Natur aufzeigen; »das Erhabene an Kunstprodukten (z.B. Gebäuden, Säulen usw.), wo ein menschlicher Zweck die Form sowohl als die Grösse bestimmt«, und »an Naturdingen, deren Begriff schon einen bestimmten Zweck bei sich führt (z.B. Tieren von bekannter Naturbestimmung)«, sei mit teleologischen Gesichtspunkten vermischt und deswegen nicht rein (*Kr.d.U.* 89). Bei dem reinen Urteil über das Erhabene liege kein Begriff vom Objekt vor: die Zweckmässigkeit ist hier also subjektiv. — Der wesentliche Unterschied des Erhabenen vom Schönen liegt darin, dass die Zweckmässigkeit bei jenem eine äussere, bei diesem dagegen eine innere ist (vgl. *Erste Einleitung* 61). Kant unterstreicht immer wieder diesen Unterschied. Während die Zweckmässigkeit des Schönen als eine innere »in der Vorstellung des Gegenstandes an sich« gegründet ist, hat die Zweckmässigkeit des Erhabenen »bloss im zufälligen Gebrauch der Vorstellung des Gegenstandes ihren Grund. Der Begriff des Erhabenen zeige »überhaupt nichts Zweckmässiges in der Natur selbst« an, »sondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmässigkeit in uns selbst fühlbar zu machen« (*Kr.d.U.* 78; vgl. 133 u.ö.). Hiermit soll nach Kant auch zusammenhängen, dass wir nur in uneigentlichem Sinne, durch eine Art von Subreption, die Gegenstände der Natur als erhaben bezeichnen können; die Erhabenheit werde streng genommen nur im Gemüt, nicht in der Natur angetroffen. Wir drücken uns, wie Kant sagt, unrichtig aus, »wenn wir irgendeinen Gegenstand der Natur erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben schön nennen können; ... Wir können nicht mehr

sagen, als dass der Gegenstand zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich sei, die im Gemüte angetroffen werden kann« (*Kr.d.U.* 76; vgl. 95, 132 u.ö.). Die formale Bestimmtheit des Naturgegenstandes, den wir »uneigentlich« erhaben bezeichnen, ist zweckwidrig, d.h. für unsere Urteilskraft unangemessen. Aber die Beurteilung der unzweckmässigen Form desselben bewirkt (»veranlasst«) doch einen zweckmässigen Zustand im Subjekte, und insofern ist diese »Unform« dennoch als relativ zweckmässig zu bezeichnen.

Der relative Charakter der Zweckmässigkeit des Erhabenen gibt, wie Kant sagt (*Kr.d.U.* 76), den »wichtigsten und inneren« Unterschied desselben vom Schönen an und ist für die ganze Kantische Theorie des Erhabenen von wesentlicher Bedeutung. Wir suchen bei der Darstellung dieser Theorie die drei Momente, die bei der Beurteilung des Erhabenen in Betracht kommen: 1. die Eigenschaft des als erhaben bezeichneten Gegenstandes, 2. das Verhältnis der beim Erlebnis des Erhabenen wirksamen Gemütskräfte, und 3. die Natur des Wohlgefallens am Erhabenen, der Reihe nach zu charakterisieren. — Kant unterscheidet zwischen dem mathematisch- und dem dynamisch-Erhabenen, je nachdem die Bewegung des Gemüts, die mit der Beurteilung des Erhabenen verbunden ist, durch die Einbildungskraft auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen wird (*Kr.d.U.* 80). Die Charakteristik der genannten drei Momente gestaltet sich etwas anders in Bezug auf diese beiden Arten des Erhabenen. Wir beginnen unsere Darstellung mit dem *mathematisch Erhabenen.*

1. Kant meint, dass das Wohlgefallen am Erhabenen mit der Vorstellung der Quantität des Gegenstandes verbunden ist — nicht mit der Vorstellung der Qualität, wie beim Schönen (*Kr.d.U.* 75) —, und bestimmt das Erhabene als das *schlechthin Grosse* (*Kr.d.U.* 80). Zur Erläuterung dieser Definition führt er wichtige Distinktionen in Bezug auf den Grössenbegriff ein. Die vier Behauptungen: a. etwas sei eine Grösse, b. etwas sei so und so gross, c. etwas sei gross und d. etwas sei schlechthin gross, haben nach Kant einen völlig verschiedenen Sinn.

a. »Dass etwas eine Grösse (*quantum*) sei, lässt sich aus dem Dinge selbst, ohne alle Vergleichung mit anderen erkennen; wenn

nämlich Vielheit des Gleichartigen zusammen Eines ausmacht» (*Kr.d.U.* 81). Grösse in diesem Sinne kommt nach einem Grundsatze der *Kr.d.r.V.* bekanntlich jedem anschaulich gegebenen Gegenstande zu. Durch sie ist weder angegeben, ob ein Gegenstand gross oder klein, noch wie gross er sei, sondern ausschliesslich, d a s s er eine Grösse habe. Sie ist aber immer vorausgesetzt, wenn gefragt wird, ob der Gegenstand gross oder klein, bzw. wie gross er sei. Diese Fragen haben nur in Bezug auf Quanta einen Sinn (vgl. *Kr.d.U.* 84).

b. Die Angabe davon, wie gross etwas sei, ist nach Kant eine logische Grössenschätzung und »erfordert jederzeit etwas anderes, welches auch Grösse ist, zu seinem Masse» (*Kr.d.U.* 81). »Bestimmte Begriffe davon, w i e g r o s s etwas sei, können wir», so meint Kant, »nur durch Zahlen ... bekommen». Alle logische Grössenschätzung sei mathematisch (*Kr.d.U.* 86). Diese mathematische Grössenschätzung besteht in der Zusammensetzung von Einheiten und der logischen Zusammenfassung (*comprehensio logica*) derselben in einem Zahlbegriff. Der Zusammensetzung der Einheiten, die eine Handlung der Einbildungskraft ist, und die an und für sich ins Unendliche fortschreiten kann, wird durch den bestimmten Zahlbegriff eine Grenze gesetzt. Da »die Macht der Zahlen» — wie Kant sagt — »ins Unendliche geht», so gibt es für die mathematische Grössenschätzung kein Grösstes (*Kr.d.U.* 86). — Die mathematische Grössenbestimmung ist stets nur relativ. Sie bringt immer nur ein Verhältnis zu einer Grösse als Mass zum Ausdruck und setzt, wenn sie zu einer bestimmten Grössenauffassung führen soll, voraus, dass die Grösse des Masses in letzter Linie durch eine andere Art von Grössenschätzung, nämlich durch die ästhetische feststehe. Denn die zahlenmässig angegebene Grösse hängt nicht nur von der Grösse der Zahl, sondern auch von der Grösse des als Einheit benutzten Masses ab. Da bei der mathematischen Grössenschätzung »die Grösse des Masses doch als bekannt angenommen werden muss, so würden, wenn diese nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Mass sein müsste, mithin mathematisch geschätzt werden sollte, wir niemals ein erstes oder Grundmass, mithin auch keinen bestimmten Begriff von einer gegebenen Grösse haben können» (*Kr.d.U.* 86). Soll mit anderen Worten die mathematische Schätzung sich nicht in einen logisch ungereimten infiniten Regress verlieren, bei welchem die Grösse des gebrauchten Masses immer wieder von einer neuen Masseinheit abhängig gemacht wird, so muss eine ästhetische Grössenschätzung vorausgesetzt werden. Zwar ist es für die mathematische Grössenschätzung gleichgültig, ob die zur Einheit gewählte Grösse selbst, wie etwa ein Fuss, in einem Blick fassbar sei oder, wie etwa der Erddurchmesser, auch nun wiederum nur durch Zahlen angegeben werden könne. Da die mathematische Grössenschätzung von einem Mass ausgehend rein progressiv nach einem Progressionsprinzip, d.h. ohne Zusammenfassung in einer Anschauung, geschieht, so braucht nicht jede zahlenmässig angegebene Grösse in einer ihr korrespondierenden Anschauung angebbar, d.h. darstellbar, zu sein. Wohl wird aber bei ihr eine anschauliche Schätzung der Grösse e i n e s Grundmasses vorausgesetzt. »Alle Grössenschätzung der Gegenstände der Natur ist zuletzt ästhetisch» (*Kr.d.U.* 86). — Die ästhetische Grössenschätzung bedeutet für Kant die anschauliche Erfassung einer bestimmten Grösse. Ein gewisses »in der blossen Anschauung (nach dem Augenmass)» (*Kr.d.U.* 85) geschätztes Quantum bildet also den Ausgangspunkt jeder mathematischen Grössenschätzung. In Bezug auf die ästhetische Schätzung der Grösse führt Kant in § 26 aus: »Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Masse oder als Einheit zur Grössenschätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: A u f f a s s u n g (*apprehensio*) und Z u s a m m e n f a s s u n g (*comprehensio æsthetica*)». Die Auffassung bezeichnet, wie die »Zusammensetzung» überhaupt[1],

[1] Das Zusammensetzen bedeutet bei Kant einen Progressus, einen Fortschritt der Einbildungskraft, wodurch jede Grössenschätzung bedingt ist. Die Grössenerzeugung geht nach Kant progressiv in der *Auffassung* vor, »wenn das Quantum in der Anschauung gegeben ist» (*Kr.d.U.* 91); auch hier ist ein Zusammensetzen vorausgesetzt. Dieses Zusammensetzen darf auf keinen Fall mit der »Zusammenfassung» verwechselt werden: jenes geht nach Kant ins Unendliche, diese ist bei der ästhetischen Grössenschätzung begrenzt. Angesichts hiervon müssen wir den Vorschlag Erdmanns bestimmt ablehnen, zu Anfang des letzten Abschnittes auf Seite 90 statt »Zusammensetzung» »Zusammenfassung» zu lesen. Durch diese Erdmannsche Änderung, die auch K. Vorländer in seiner Auflage der *Kr.d.U.* aufgenommen hat, wird der Kantische Text 90 f. völlig unbegreiflich.

einen Progressus, einen sukzessiven Fortgang zu immer neuen Momenten der Anschauung und ist infinit fortsetzbar; die Zusammenfassung dagegen ist ein Regressus, der die Sukzession des Progressus wieder aufhebt und das sukzessiv Aufgefasste als zugleich anschaulich zu machen sucht; die Vielheit der nacheinander aufgefassten Momente wird hier zur Einheit der Anschauung zusammengefasst (*Kr.d.U.* 99). Diese letztgenannte Handlung der Einbildungskraft ist nur innerhalb gewisser Grenzen möglich; es gibt ein Maximum, ein ästhetisch-grösstes Mass der Grössenschätzung (*Kr.d.U.* 87, 90). Dieser Sachverhalt ist, wie wir sehen werden, von grundlegender Bedeutung für die Kantische Charakteristik des Erhabenen.

c. Das Urteil, wodurch ein Gegenstand schlechthin als gross bezeichnet wird, besagt nach Kant, weder d a s s der Gegenstand eine Grösse habe, noch w i e gross er sei. Kant behauptet nun: »Wenn ich... schlechtweg sage, dass etwas gross sei, so scheint es, dass ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigstens mit keinem objektiven Masse...» (*Kr.d.U.* 81 f.). Es scheint jedoch seine Meinung zu sein, dass ein gewisser Vergleich diesem Urteile zugrunde liege: das Gross-sein wird in ihm dem Gegenstande im Vergleich mit einem s u b j e k t i v e n Massstab beigelegt, etwa im Vergleich mit der Vorstellung der »mittleren Grösse» der uns bekannten Gegenstände derselben Art (*Kr.d.U.* 82). Diese Grössenschätzung darf mit der vorhin erwähnten »ästhetischen», die nach Kant auch »subjektiv und nicht objektiv bestimmt» sein soll (*Kr.d.U.* 86), nicht gleichgesetzt werden, auch wenn Kants Ausführungen stellenweise diese Gleichsetzung nahezulegen scheinen. Denn bei der »ästhetischen» Grössenschätzung, die der mathematischen zugrunde liegen soll, handelt es sich um ein Erfassen einer bestimmten Grösse ohne jeden Vergleich, hier dagegen, bei der Auffassung eines Gegenstandes als gross, mittelmässig oder klein, um einen Vergleich mit einem subjektiv feststehenden Durschnittsmass für Gegenstände derselben Art. — Kant hebt hervor, dass die Vorstellung der blossen Grösse eines Gegenstandes sich mit einem Wohlgefallen verbinden könne. Das Grosse erweckt das Gefühl der Achtung (*Kr.d.U.* 83). Dies ist natürlich — so wären Kants Ausführungen zu ergänzen — nur dann der Fall, wenn es sich um eine u n g e w ö h n l i c h e Grösse eines Gegenstandes handelt und wenn wir auch sonst innerhalb

der Grenzen der gewöhnlichen Grössenunterschiede bei Gegenständen einer Art den grösseren unter ihnen vorziehen. Wo wir es mit Gegenständen zu tun haben, die gewöhnlich z.B. in zwei Formaten, einem grösseren und einem kleineren, vorkommen, sagen wir in Bezug auf die grösseren auch: »sie seien gross», ohne dass sich mit ihrer Vorstellung ein Wohlgefallen zu verbinden braucht. Und in gewissen Fällen kann die ungewöhnliche Grösse eines Dinges, z.B. die unnormale Korpulenz eines Menschen, uns ein Gefühl der Verachtung einflössen. Weiter ist zu bemerken, dass, wenn sich ein Gefühl mit der Vorstellung eines grossen Gegenstandes verbindet, es selbst nicht durch das Urteil »A ist gross» als solches ausgedrückt ist, sondern durch irgendein interjektionales Wörtchen, etwa »sieh, wie gross A ist!», durch die Betonung od.dgl. Der theoretische Sinn des Urteils, d.h. dasjenige, was mit dem Gross-Sein des A hier allein verstanden werden kann, ist nur der, dass eben A grösser sei, als ein vorschwebendes »gewöhnliches» Mass der betreffenden Gegenstandsart. — Wenn Kant das Urteil, worin etwas schlechthin als gross erklärt wird, als ein blosses Reflexionsurteil bezeichnet, so scheint er dagegen das Wohlgefallen, das sich mit der erfassten Grösse des Gegenstandes verbindet, zum Inhalt des Urteils selbst gerechnet zu haben. Er vergleicht das Urteil »der Mann ist schön» mit dem Urteil »der Mann ist gross» und meint, dass beide, obgleich subjektiv bedingt, dennoch auf jedermanns Beistimmung Anspruch erheben (*Kr.d.U.* 82). Er hebt ausdrücklich hervor, dass der Ausdruck, dass etwas gross, klein oder mittelmässig sei, weder ein reiner Verstandesbegriff noch eine Sinnenanschauung, noch ein Vernunftbegriff sei; »er muss also ein Begriff der Urteilskraft sein, oder von einem solchen abstammen und eine subjektive Zweckmässigkeit der Vorstellung in Beziehung auf die Urteilskraft zum Grunde legen» (*Kr.d.U.* 81). Aus allem diesem folgt, dass das Urteil: »der Mensch sei gross», seinem Gehalt nach für Kant nicht allein den theoretischen Sachverhalt zum Ausdruck bringt, dass die aufgefasste Grösse eines Menschen die »mittlere Grösse» des Menschen übersteige, sondern auch, dass ihrer Auffassung eine gewisse, im Gefühl der Achtung hervortretende, subjektive Zweckmässigkeit zukomme. So führt Kant auch den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, den dieses Urteil erhebt, nicht nur auf die Annahme zurück, dass die Vorstellung der »mitt-

leren Grösse» des Menschen bei allen ungefähr gleich sein muss, sondern auch auf die Allgemeinheit des Verhältnisses der Gemütskräfte, das der in unserem Urteil hervortretenden Grössenschätzung zugrunde liegt und das die Voraussetzung des Gefühls der Achtung bildet. Wie dieses Verhältnis der Gemütskräfte von Kant gedacht wird, werden wir später sehen.

d. Neben die mathematische und ästhetische stellt Kant die »rein intellektuelle Grössenschätzung», in der das Unendliche der Sinnenwelt »unter einem Begriffe ganz zusammengefasst» wird (*Kr.d.U.* 93). Erst diese Grössenschätzung ist des Begriffs des schlechthin Grossen (*absolute non comparative magnum*) mächtig, d.h. dessen, »mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist» (*Kr.d.U.* 84). Die mathematische Grössenschätzung, für die es kein Grösstes gibt, gelangt nicht zum Begriff des schlechthin Grossen. Zu jeder Zahl kann ja immer eine grössere gedacht werden. Auch die ästhetische Grössenschätzung, durch die bestimmte Grössen erfasst werden, vermag sich zu dem schlechthin Grossen nicht zu erheben, da bei ihr die Zusammenfassung zu einem Ganzen nur in gewissen Grenzen möglich ist, die nicht auch die Grenze für die Zusammensetzung angeben. Die Zusammenfassung in der Einbildungskraft stösst zwar auf ein Grösstes; sucht die Einbildungskraft über dieses Grösste zur Auffassung noch mehrerer Momente hinauszugehen, so beginnen die zuerst aufgefassten Teilvorstellungen zu erblassen; die Einbildungskraft vermag dann nicht mehr alle die aufgefassten Teile zusammenzuhalten, sie »verliert auf einer Seite ebensoviel, als sie auf der anderen gewinnt» (*Kr.d.U.* 87). Das Grösste bezeichnet hier jedoch nur eine Grenze für die Zusammenfassung der Einbildungskraft, keineswegs aber die Totalität aller auffassbaren Teile. Sie deckt sich sonach keineswegs mit dem schlechthin Grossen. Da nun in der Sinnenwelt der Progressus *in infinitum* herrscht, ist hier das absolut Ganze, das schlechthin Grosse, nicht anzutreffen. Der Begriff des schlechthin Grossen weist nach Kant über die sinnliche Natur hinaus. In dieser kann, wie Kant sagt, nichts gegeben werden, »so gross als es auch von uns beurteilt werde, was nicht, in einem anderen Verhältnisse betrachtet, bis zum Unendlich-Kleinen abgewürdigt werden könnte» (*Kr.d.U.* 84). Das Unendliche »als ein Ganzes auch nur denken zu können, zeigt ein Vermögen des Gemüts an, welches allen Massstab der Sinne übertrifft ... ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist». Das schlechthin Grosse ist ein Begriff der Vernunft. Nun macht sich nach Kant in unserem Gemüt die Stimme der Vernunft geltend, die zu allen gegebenen Grössen Totalität, »mithin Zusammenfassung in eine Anschauung und für alle ... Glieder einer fortschreitend-wachsenden Zahlreihe Darstellung» fordert (*Kr.d.U.* 92). Durch die Zusammenfassung in der Einbildungskraft wird dieser Forderung in gewissen Grenzen Genüge getan. Übersteigt aber eine gegebene Grösse das Maximum der Zusammenfassbarkeit durch die Einbildungskraft, ist sie also selbst der grössten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung unangemessen, so bedeutet die an sie gestellte Forderung der Totalität, dass sie auf die Idee der Vernunft von dem schlechthin Grossen bezogen wird. Sie führt, wie Kant sich ausdrückt, »die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich» (*Kr.d.U.* 93), sie ist über allen Massstab der Sinne gross und erscheint als schlechthin gross.

Auf Grund dieser Begriffsbestimmungen können wir nun angeben, wie ein sinnlich gegebener Gegenstand, von dem wir (zwar uneigentlich) sagen, er sei erhaben, d.h. eben schlechthin gross, beschaffen sein muss. Der als erhaben bezeichnete Gegenstand muss bei einem rein ästhetischen Urteil so gross sein, dass er die Grenze der Zusammenfassung in der Einbildungskraft übersteigt; dann erscheint er als schlechthin gross. Ungestaltete Gebirgsmassen, in wilder Unordnung übereinander getürmt mit ihren Eispyramiden, der bestirnte Himmel, der Ozean als klarer, bloss vom Himmel begrenzter Wasserspiegel, die düster tobende See usw. sind Beispiele solcher Gegenstände, die als mathematisch Erhaben zu bezeichnen sind (vgl. *Kr.d.U.* 95, 118 f. u.ö.), und zwar — wie schon erwähnt — in einem uneigentlichen Sinne, da eigentlich bloss die Gemütsstimmung bei der Anschauung dieser Gegenstände den Namen des Erhabenen verdient. Man ersieht aus diesen Überlegungen Kants, dass es sich bei dem Erhabenen, wie beim Schönen, zwar um formale Zweckmässigkeit handelt, d.h. dass auch hier das Wohlgefallen durch eine formale Bestimmtheit des Gegenstandes erweckt wird, dass hier aber nicht, wie beim Schönen, die bestimmte begrenzte Form, sondern vielmehr die Unbegrenztheit, die »Unform» gefällt.

2. Die ästhetische Urteilskraft bezieht nach Kant in der

Beurteilung des Schönen die Einbildungskraft auf den Verstand, in der Beurteilung des Erhabenen dagegen auf die Vernunft (*Kr.d.U.* 94). Der Gemütszustand, der die Beurteilung des Erhabenen kennzeichnet, ist sonach ein bestimmtes Verhältnis von Einbildungskraft und Vernunft. Die Vernunft fordert das Absolut-Ganze für jede Anschauung; die Einbildungskraft ist in ihrer Zusammenfassung des Aufgefassten zu einem Ganzen beschränkt, strebt aber unter dem Einflusse der Vernunft, sich über ihre eigenen Grenzen zu erweitern. Das Verhältnis der beiden Vermögen erhält hierdurch den Charakter von Kontrast und Harmonie, von Unangemessenheit und Zweckmässigkeit zugleich (vgl. *Kr.d.U.* 99 f., u.ö.). Wenn Kant von der Unangemessenheit der Vorstellung des Erhabenen spricht, so hat er zweierlei im Sinne: a. das Verhältnis des aufgefassten Gegenstandes zur Einbildungskraft: der aufgefasste Gegenstand ist, wie Kant sagt, »der Form nach ... zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft» (*Kr.d.U.* 76), denn er ist überschwänglich für die »*comprehensio æsthetica*» der Einbildungskraft; b. das Verhältnis der Einbildungskraft zur Idee der Vernunft (*Kr.d.U.* 85, 88, 97 u.ö.): da der Progressus in der Zusammensetzung der Einbildungskraft unabschliessbar ist, widerstreitet diese der Totalitätsforderung der Vernunft und, da weiter die Zusammenfassungsfähigkeit der Einbildungskraft begrenzt ist, vermag sie der von der Vernunft erhobenen Forderung des Absolut-Ganzen nicht Genüge zu tun. Der Zusammenhang der beiden Gedanken (a und b) liegt auf der Hand: da die Ganzheitsforderung der Vernunft sich auf jede aufgefasste Grösse eines Gegenstandes bezieht, so ist mit der Unangemessenheit des Gegenstandes für die Einbildungskraft auch die Unangemessenheit dieser für die Idee der Vernunft gegeben. — Trotz der Unangemessenheit der Einbildungskraft für die Vernunft bei der Vorstellung des Erhabenen soll das Verhältnis der beiden Vermögen dennoch auch harmonisch und zweckmässig sein. Die Vernunftidee des absolut Ganzen wird von der Einbildungskraft zwar nicht erreicht, s o l l aber von ihr erreicht werden: dies liegt in dem Ideencharakter des Ganzen. Die Idee des Ganzen tritt als ein von der Einbildungskraft zu realisierender Zweck auf, und das Verhältnis der Einbildungskraft zu dieser Idee ist dasjenige der Zweckmässigkeit.

Die Einbildungskraft ist, wie Kant sagt, durch die Vernunft »zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben (scil. der Idee des Absolut-Ganzen) als einem Gesetze» bestimmt (*Kr.d.U.* 97); sie strebt unter dem Einflusse der Forderung der Vernunft oder, um einen Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, als ein »Werkzeug der Vernunft» (*Kr.d.U.* 117), die Schranken der Sinnlichkeit zu durchbrechen, um zur Darstellung der Idee zu gelangen. In dieser ihrer Bestimmung durch die Vernunft harmoniert sie mit derselben. — Im Hinblick auf dieses doppelte Verhältnis des Kontrastes und der Harmonie der beiden Gemütskräfte lässt sich der Gemütszustand bei der Vorstellung des Erhabenen im Gegensatz zur ruhigen Kontemplation des Schönen als eine B e w e g u n g charakterisieren. »Das Gemüt fühlt sich», sagt Kant, »in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur b e w e g t» (*Kr.d.U.* 98). Die Einbildungskraft wird von der Vernunft abwechselnd abgestossen und angezogen und ihr Verhältnis zum Gegenstande ist auch dasjenige eines schnellwechselnden Abstossens und Anziehens (*Kr.d.U.* 98).[1] Da die Einbildungskraft in ihrer ästhetischen Komprehension begrenzt ist, erweist sie sich in Ansehung gewisser Gegenstände als der Totalitätsforderung der Vernunft unangemessen. Ihr komprehensives Vermögen scheint bei diesen Gegenständen zu scheitern; sie stellt sich dann auch abweisend solchen Gegenständen gegenüber, sie stösst sie ab. Da indessen die Vernunft von der Einbildungskraft auch in Bezug auf solche Gegenstände die Zusammenfassung des Apprehendierten fordert, wird in der Einbildungskraft ein Bestreben hervorgebracht, sich über ihre eigenen Schranken zu erweitern. Als durch die Vernunft bestimmt zieht die Einbildungskraft den für sie überschwänglichen Gegenstand wieder an.

3. Diese Charakteristik des »subjektiven Spiels» der beiden Gemütskräfte bei der Vorstellung des Erhabenen eröffnet nun auch den Einblick in die Natur des Wohlgefallens am Erha-

[1] Wenn Kant *Kr.d.U.* 108 meint, dass die Gemütsverfassung, die zur Bewunderung der göttlichen Grösse erforderlich ist, »eine Stimmung zur ruhigen Kontemplation» voraussetze, so will er dadurch nur sagen, dass die Gefühlslage hier kein Interesse, weder ein positives, noch ein negatives, voraussetzen dürfe. Da es sich hier indessen um ein Erlebnis des Erhabenen und nicht um Schönheit handelt, so ist natürlich der Ausdruck »ruhige Kontemplation» irreführend.

benen. In der Beurteilung des mathematisch Erhabenen wird die Einbildungskraft auf die unbestimmte Idee eines Ganzen bezogen. Diese Idee zielt, wie alle Vernunftideen nach Kant, auf etwas Übersinnliches ab. Die Forderung der Vernunft, zu jeder gegebenen Grösse und dann auch zu der unendlichen Grösse Totalität zu denken, sie als ganz gegeben zu beurteilen, zeigt, so meint Kant, ein Vermögen an, das alle Sinnlichkeit übersteigt. »Das gegebene Unendliche ... ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als blosser Erscheinung zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellektuellen Grössenschätzung unter einem Begriffe ganz zusammengefasst» (*Kr.d.U.* 92). Die Ganzheitsforderung wird der Sinnlichkeit als Gesetz vorgeschrieben, aber kann von ihr nicht erreicht werden; — dies ist die Situation bei der Vorstellung des Erhabenen. Das Gefühl, das hierbei erweckt wird, muss dann nach Kant ein Gefühl der Achtung sein. Denn Achtung ist für ihn »das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist» (*Kr.d.U.* 96). Da der Gemütszustand bei der Vorstellung des Erhabenen durch ein »schnellwechselndes Abstossen und Anziehen» sich auszeichnet, so ist das Wohlgefallen am Erhabenen nach Kant als »negative Lust» (*Kr.d.U.* 76) zu bezeichnen, d.h. als ein Gefühl, das durch eine augenblickliche Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgende desto stärkere Ergiessung derselben erzeugt wird (*Kr.d.U.* 75). Die Unlust, die durch die Unangemessenheit der Sinnlichkeit für die Ideen erweckt wird, geht zusammen mit der Lust, die durch das Bestimmtsein der Sinnlichkeit durch das Übersinnliche bedingt ist, in das Gefühl der Achtung ein. Die Gemütsstimmung bei dem Erhabenen bildet sonach eine Analogie zu der Gemütsstimmung, die durch den Einfluss bestimmter praktischer Ideen auf die Sinnlichkeit bewirkt wird, d.h. zur Achtung vor dem Moralischen.

Bei dem *dynamisch Erhabenen* bezieht sich die Vorstellung nach Kant nicht auf das Erkenntnis-, sondern auf das Begehrungsvermögen. Dadurch ist der Unterschied von dem mathematisch-Erhabenen gegeben. Dadurch auch erhalten hier die drei Momente, die wir als für die Charakteristik des Erhabenen bei Kant konstitutiv angeführt haben, einen spezifischen Gehalt.

1. Die Grösse des dynamisch-erhabenen Naturgegenstandes betrifft nicht seine Ausdehnung, sondern seine Macht, wodurch er unserer sinnlichen Natur überlegen ist. Macht ist nach Kant »ein Vermögen, welches grossen Hindernissen überlegen ist» (*Kr.d.U.* 102). Diese »Überlegenheit über Hindernisse» kann bei der ästhetischen Beurteilung (ohne Begriff) »nur nach der Grösse des Widerstandes beurteilt werden» (ibid.). Handelt es sich um die Macht der Natur, so ist sie nach der Grösse des Widerstandes, den wir ihr gegenüber zu leisten vermögen, zu schätzen. Um als dynamisch-erhaben beurteilt zu werden, muss die Natur als unserem physichen Widerstande überlegen gedacht sein. Sie ist dann als furchterregend vorgestellt, denn »das, dem wir zu widerstehen bestrebt sind,» ist »ein Übel und, wenn wir unser Vermögen demselben nicht gewachsen finden, ein Gegenstand der Furcht» (ibid.). Das Erhabene darf aber nicht gefürchtet werden; da es sonst nicht Gegenstand eines ästhetischen Reflexionsurteils sein könnte: der Fürchtende kann an seinem Schrecken kein Wohlgefallen finden (*Kr.d.U.* 103), sein Gefühl kann auch nicht uninteressiert sein. Das dynamisch-Erhabene muss also zwar als furchtbar betrachtet, aber nicht gefürchtet werden. Die Natur wird als dynamisch-erhaben beurteilt, wenn sie zwar als unserer physischen Macht überlegen erscheint, aber dennoch »über uns keine Gewalt hat» (*Kr.d.U.* 102), d.h. unserer *Macht überhaupt* dennoch nicht überlegen ist. Der Anblick des dynamisch-Erhabenen, etwa drohender Felsen, Donnerwolken, Vulkane und Orkane in ihrer zerstörenden Gewalt, des grenzenlosen Ozeans in Empörung gesetzt usw., wird nach Kant »desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden» (*Kr.d.U.* 104). Diese Sicherheit bedeutet für Kant kein äusseres Geschütztsein, sondern ein durch Mut und Seelenstärke gewonnenes Unabhängigkeitsgefühl der Übermacht gegenüber. Auch dem Göttlichen gegenüber, vor dessen Macht kein äusserer Schutz gesucht werden kann, gibt uns die Stärke der sittlichen Gesinnung einen Mut, der Furcht und Angst überwindet und zur Ehrfurcht stimmt (*Kr.d.U.* 107 ff.).

2. Das subjektive Spiel der Gemütskräfte bei der Vorstellung

des dynamisch-Erhabenen zeichnet sich, wie bei dem mathematisch-Erhabenen, durch Kontrast und Harmonie aus. Die Unangemessenheit der Einbildungskraft dem Erhabenen gegenüber kommt hier in der Einsicht der eigenen physischen Ohnmacht gegenüber der unermesslichen Macht der Natur zum Ausdruck. Da aber zugleich die Unwiderstehlichkeit der Macht der Natur in uns die Stimme der Vernunft aufruft und uns eine Kraft gibt, die Gewalt der Natur als nichtig und uns selbst als von ihr unberührt zu betrachten, so ist die physische Ohnmacht zugleich als zweckmässig zu bezeichnen. Die Sinnlichkeit wird durch die Vorstellung des Erbabenen erschüttert, zugleich aber auch durch die Bestimmung der Vernunft gestärkt. Die Einbildungskraft opfert angesichts der unermesslichen Macht der Natur ihre eigene Macht auf, erhält aber dank der Bestimmung durch die Vernunft eine viel grössere Macht. Sie erhebt sich zur Darstellung solcher Fälle, »in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann» (*Kr.d.U.* 105). Die Ohnmacht der Sinnlichkeit der Naturgewalt gegenüber erweckt in uns ein Vermögen, das vernünftige Wesen in uns als von der Natur unabhängig und ihr überlegen zu beurteilen (vgl. *Kr.d.U.* 104 ff.).

3. Das dabei erlebte Gefühl ist das Gefühl der Achtung als negative Lust. Indem die Vernunft die Einbildungskraft veranlasst, die Natur als ein Schema für die Ideen zu betrachten, was wegen der Begrenzung der Sinnlichkeit unmöglich ist, übt die Vernunft, wie Kant sagt, an der Einbildungskraft Gewalt aus, wodurch das Gefühl der Unlust bedingt ist. Sie tut es aber, um die Einbildungskraft dem eigentlichen Gebiete der Vernunft »(dem Praktischen) angemessen zu erweitern und sie auf das Unendliche hinaussehen zu lassen» (*Kr.d.U.* 110), welche Bestimmung der Einbildungskraft durch die Vernunft ein Gefühl der Lust zur Folge hat. Die Beziehung des Erhabenen zum Moralischen tritt besonders deutlich bei dem dynamisch-Erhabenen hervor. Denn hier ist die Vernunftidee, wodurch die Sinnlichkeit so bestimmt wird, dass die furchterregende Macht der Natur uns als nichtig erscheint, eben die Idee von der übersinnlichen Natur in uns als Träger der Moralität (vgl. *Kr.d.U.* 105). —

Wir stellen, nachdem wir die »Zergliederung» des Begriffs des Erhabenen, wie sie in der *Kr.d.U.* vorgenommen wird, in ihren

Grundzügen kennen gelernt haben, die beiden Fragen auf, die wir auch in Bezug auf das Schöne erhoben hatten: wenn Kant das Erhabene als Ausdruck einer Zweckmässigkeit auffasst, was ist dann als zweckmässig gedacht und was ist als Zweck vorausgesetzt? Auch hier bringt es die Unbestimmtheit des Kantischen Zweckmässigkeitsbegriffs mit sich, dass die aufgestellten Fragen keine einheitliche Beantwortung zulassen.

Zwei Gedanken sind hier vor allem hervorzuheben, die sich bei Kant auf eine charakteristische Art verbinden.

Einerseits besagt die Erhabenheit, wenn sie als relative Zweckmässigkeit der inneren Zweckmässigkeit des Schönen gegenübergestellt wird, die für die Reflexion gegebene Tauglichkeit eines aufgefassten Gegenstandes bzw. der Auffassung desselben, einen bestimmten Gemütszustand bei dem Subjekt hervorzurufen. Der Gegenstand selbst bzw. seine Anschauung ist für sich genommen zweckwidrig, gewalttätig für die Einbildungskraft. Der Anblick des durch Stürme empörten Ozeans ist, wie Kant sagt, grässlich (*Kr.d.U.* 77.). Aber in einer bestimmten Beziehung (in einem gewissen »Gebrauch») kann er nach Kant als Mittel zur Erweckung eines Wohlgefallens und insofern als subjektiv-zweckmässig beurteilt werden. Die Reflexion der ästhetischen Urteilskraft stellt, wie Kant sagt, bei der Vorstellung des Erhabenen »den Gegenstand ... als subjektiv-zweckmässig vor» (*Kr.d.U.* 118). Die Vorstellung des Gegenstandes werde in Ansehung des moralischen Gefühls, das sie erweckt, als subjektiv-zweckmässig beurteilt (*Kr.d.U.* 116; vgl. 80 u.ö.). Der sachliche Unterschied ist für unsere Fragestellung kein wesentlicher, wenn Kant in anderen Zusammenhängen auch die Unangemessenheit der Einbildungskraft zu den Ideen der Vernunft subjektiv-zweckmässig nennt. Das Unvermögen der Einbildungskraft zur vollständigen Zusammenfassung gewisser gegebener Gegenstände werde selbst als subjektiv-zweckmässig vorgestellt, weil sie die Bestimmung des Gemüts durch die Ideen und dadurch ein Gefühl des Wohlgefallens hervorrufe (vgl. *Kr.d.U.* 97, 100, 101). In beiden Fällen ist die Zweckmässigkeit überall als eine r e l a t i v e gefasst. Auf die Frage, was dabei als zweckmässig beurteilt wird, lautet die Antwort: gewisse Naturgegenstände bzw. die Anschauung derselben, für deren Zusammenfassung die Einbildungskraft unangemessen ist, oder auch diese Unangemessen-

heit der Einbildungskraft selbst. Der Zweck, der hier überall ein äusserer sein soll, liegt in dem bestimmten Zustande der Gemütskräfte: Einbildungskraft und Vernunft, bzw. in dem durch diesen Zustand gegebenen Gefühl.

Anderseits hebt Kant immer wieder hervor, dass nicht die Natur selbst bzw. der Anblick derselben, sondern der Gemütszustand in uns allein den Namen »erhaben» verdienen könne (vgl. oben, S. 152 f.). Die Zweckmässigkeit, die durch die Erhabenheit ausgedrückt sein soll, bezieht sich hiernach auf diesen Gemütszustand selbst, d.h. auf das harmonische Verhältnis von Einbildungskraft und Vernunft: sie ist, wie Kant sagt, die »subjektive Zweckmässigkeit der Gemütskräfte» (*Kr.d.U.* 99). Diese Zweckmässigkeit ist nun keine relative, sondern eine »innere Zweckmässigkeit in der Anlage der Gemütskräfte» (*Erste Einleitung* 62, gesperrt von mir). Der Zweck soll hier kein äusserer sein, sondern ist mit der Harmonie der beiden Gemütskräfte selbst gegeben. Kant sagt, dass die Bestrebung zu den Vernunftideen für uns als sinnliche Wesen Gesetz ist (*Kr.d.U.* 97). Das Verhältnis von Einbildungskraft und Vernunft enthält, sofern es harmonisch ist, den Gedanken an die Bestimmtheit der Sinnlichkeit durch die Vernunftideen, die den Charakter von Zwecken haben, in sich und bringt dadurch eine innere Zweckmässigkeit zum Ausdruck.

Keiner der beiden angeführten Gedanken kann als unkantisch abgewiesen werden.[1] Es lässt sich nicht sagen, dass, wenn Kant hervorhebt, die Erhabenheit könne nur durch »eine gewisse Subreption» den Naturgegenständen beigelegt werden, seine Meinung die wäre, dass das Prädikat der Erhabenheit, von den Gegenständen der Natur ausgesagt, gar keinen Sinn habe. Weswegen sollte denn sonst Kant, der die Subreption eingesehen hat, an der Ausdrucksweise, nach der gewisse Naturgegenstände erhaben sind, in der Theorie selbst festhalten? Kant scheint vielmehr dennoch vorauszusetzen, dass der Anblick des gewaltigen Naturgegenstandes (bzw. dieser Gegenstand selbst) in der Beziehung auf das im eigentlichen Sinne Erhabene (d.h. auf den Gemütszustand der Harmonie von Einbildungskraft und Vernunft) eine Bestimmtheit besitze, durch die er als erhaben

[1] Vgl. Cohen, a.a.O., S. 282 f., 288. Basch, a.a.O., S. 578 f. deutet Kants Standpunkt einseitig im Sinne des zweiten Gedankens.

»im uneigentlichen Sinne» bezeichnet werden kann. Der Grundbestimmung nach bringt ja das Erhabene auch eine äussere Zweckmässigkeit zum Ausdruck; diese Zweckmässigkeit kommt dem vorgestellten Gegenstande bzw. seiner Vorstellung zu. — Beide vorhin angeführten Gedanken gehören notwendig zu Kants Charakteristik des Erhabenen und fliessen bei ihm ineinander. Sehr deutlich tritt der Übergang zwischen ihnen zutage, wenn Kant sagt, dass der Begriff des Erhabenen »überhaupt nichts Zweckmässiges in der Natur selbst, sondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmässigkeit in uns selbst fühlbar zu machen, anzeige» (*Kr.d.U.* 78), welche Zweckmässigkeit in uns von Kant das im eigentlichen Sinne Erhabene genannt wird (vgl. z.B. *Kr.d.U.* 95). Der Begriff des Erhabenen bezieht sich sonach auf die relative Zweckmässigkeit der Anschauung gewisser Naturgegenstände für die harmonische Stimmung unserer Gemütskräfte, zugleich aber auch nicht auf sie, sondern auf die innere Zweckmässigkeit dieser Stimmung selbst.

Diese Doppelheit des Begriffs des Erhabenen bei Kant entspricht der Doppelheit in Bezug auf den Begriff des Schönen, die wir oben nachzuweisen gesucht haben. Wie dort, so wird auch hier das Prädikat des ästhetischen Urteils über einen Gegenstand von Kant sowohl als Anzeige von einem subjektiven Zustande des auffassenden Subjekts, wie auch als Ausdruck für eine (Relations-)Bestimmung des aufgefassten Gegenstandes gebraucht. Zwar hebt Kant in Bezug auf das Erhabene noch viel stärker als in Bezug auf das Schöne hervor, dass das Prädikat des ästhetischen Urteils sich auf den Zustand des Subjekts bezieht. Er sagt ja ausdrücklich, dass Erhabenheit eigentlich nur dem Gemütszustande des Subjekts beigelegt werden dürfe; — der Gemütszustand bei der Auffassung des Schönen wird von Kant selbst nicht ausdrücklich als schön bezeichnet.[1] Dennoch lässt sich nicht in Abrede stellen, dass das ästhetische Urteil

[1] Wenn Bohman in seiner Darstellung der Ästhetik Kants (a.a.O., S. 201 ff.) behauptet, dass der Geschmack für Kant »in letzter Linie mit einem schönen Verhältnis im Inneren des Subjekts gleichbedeutend sei», und wenn er das harmonische Verhältnis der Gemütskräfte, das nach Kant im Gefühl des Wohlgefallens am Schönen zum Ausdruck gelangt, selbst als »schön» bezeichnet (S. 203), so stützt er sich nicht auf irgendwelche Belege bei Kant selbst.

über das Erhabene nach Kant — ganz wie dasjenige über das Schöne — auch etwas von dem vorgestellten Gegenstande aussagt.

Dass diese Doppelheit auch in Bezug auf das Erhabene besteht, dem Kant äussere (relative) Zweckmässigkeit zuschreibt, ist für die Natur der Kantischen Auffassung dieser Art der Zweckmässigkeit aufklärend. Die Übertragung von etwas, das vom Zweck prädiziert wird, auf das Zweckmässige selbst scheint auch für Kants Deutung der Zweckmässigkeit des Erhabenen kennzeichnend zu sein, obgleich hier die Zweckmässigkeit eine äussere sein soll. Wie wir am Anfang dieser Studie gesehen haben, ist das Gleiten zwischen den beiden Gedanken der Transzendenz und der Immanenz des Zwecks im Verhältnis zum Zweckmässigen für den Kantischen Begriff der Zweckmässigkeit überhaupt kennzeichnend. Auch die Zweckmässigkeit, die Kant als äussere bezeichnet, ist also von ihm derart gefasst, dass sie den Gedanken an das Bestimmtsein des als zweckmässig Bezeichneten durch den Zweck enthält, obgleich gleichzeitig auch betont wird, dass hier der Zweck etwas für das Zweckmässige Äusseres sei. Sofern die Beziehung des Anblicks eines gewaltigen Naturgegenstandes auf den durch das Gefühl der Achtung charakterisierten Gemütszustand eine relative Zweckmässigkeit bedeutet, wird die Erhabenheit, die eine Bestimmung dieses Zustandes sein soll, sowohl als dem aufgefassten Gegenstande zukommend als auch nicht zukommend gedacht. Diese Doppelheit ist es, die in dem Kantischen Ausdruck hervortritt, der aufgefasste Gegenstand werde als erhaben beurteilt, obgleich als erhaben in »uneigentlichem Sinne». —

Der Umstand, dass ein Naturgegenstand nur wegen des subjektiv-zweckmässigen G e b r a u c h s seiner Auffassung und nicht für s i c h und seiner Form wegen als erhaben beurteilt wird, und dass er dann nur uneigentlich erhaben genannt werden darf, ist nach Kant *ein* Grund dafür, dass das ästhetische Urteil über das Erhabene keine besondere Deduktion erfordert (*Kr.d.U.* 132 f.). Das Urteil über das Erhabene erhebt nach Kant, wie dasjenige über das Schöne einen Anspruch auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Diese Natur seiner Modalität berechtigt uns erst Kants Ansicht nach, von der bloss psychologischen Untersuchung des Erhabenheitsgefühls zur kritischen Untersuchung des Urteils über das Erhabene überzugehen, d.h. nach

den diesem Urteil zugrunde liegenden apriorischen Prinzipien zu fragen (*Kr.d.U.* 112). Der Anspruch des ästhetischen Urteils über das Erhabene auf notwendige Allgemeingültigkeit muss deduziert werden. Kant verspricht an einer Stelle (*Kr.d.U.* 84) eine Deduktion dieses Urteils, hebt aber später hervor, dass die Exposition desselben zugleich auch seine Deduktion enthalte (*Kr.d.U.* 133). Diese Behauptung hat einen doppelten Grund. Erstens den soeben angeführten: da nämlich streng genommen bloss die Gemütsstimmung, nicht aber der sie hervorrufende Gegenstand die Bezeichnung »erhaben» verdient, so fällt die Frage nach der o b j e k t i v e n Gültigkeit des Urteils über das Erhabene fort. Zweitens folgt die Notwendigkeit der subjektiven Allgemeingültigkeit, die hier allein noch in Frage kommt, unmittelbar aus der bei der Exposition des Erhabenen nachgewiesenen Beziehung der Sinnlichkeit auf die Vernunftideen, welches Verhältnis der Erkenntnisvermögen, wie Kant sagt, »dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) a priori zum Grunde gelegt werden» (*Kr.d.U.* 133), d.h. für die sittliche Bestimmung des Menschen vorausgesetzt werden muss. Die Allgemeingültigkeit des Urteils über das Erhabene gründet sich auf die Annahme der Allgemeinheit der Anlage für das Moralische; eine solche sind wir berechtigt, bei jedem Menschen als einem vernünftigen, unter der Forderung des Sittengesetzes stehenden Wesen vorauszusetzen (vgl. *Kr.d.U.* 111 f.). Die Zustimmung anderer zu unserem Urteil über das Erhabene ist, wie Kant hervorhebt, von ihrer Empfänglichkeit für praktische Ideen bedingt, und das Gefühl für das Erhabene hängt von der Entwicklung sittlicher Ideen ab, die erst durch die Kultur gegeben ist. Einem rohen Menschen wird die Gewalt der Natur nur als abschreckend, nicht als erhaben erscheinen (*Kr.d.U.* 110 f.). Obgleich aber die f a k t i s c h e Zustimmung anderer zu unserem Urteil über das Erhabene von dem Stande ihrer Kultur abhängt, so ist dennoch die F o r d e r u n g auf allgemeine Zustimmung, welche dieses Urteil erhebt, völlig berechtigt, da wir ein moralisches Gefühl im Menschen als solchem anzunehmen berechtigt sind. Die Zweckmässigkeit, welche den Gemütszustand bei der Beurteilung des Erhabenen konstituiert, kann eben wegen der Vernunftforderung, die in diesem Zustande liegt, als eine »Norm» (vgl. *Kr.d.U.* 90) angesehen werden, wodurch das Wohlgefallen am Erhabenen als ein allgemeingültiges Wohlgefallen gesetzt ist.

Anhängende Schönheit und qualitative Vollkommenheit.

Wir können die Kantische Ästhetik nicht verlassen, ohne auf seine Lehre von der anhängenden Schönheit einzugehen. Diese vielumstrittene Lehre, in der Kant den Formalismus seiner Ästhetik aufzugeben oder wenigstens zu modifizieren scheint, bildet einen sehr wichtigen Teil seiner Untersuchung über das Schöne und ist auch für die Analyse des Zweckmässigkeitsbegriffs bei Kant von grosser Bedeutung. Wir wenden uns dieser Kantischen Lehre zu.

Da die anhängende Schönheit eines Gegenstandes nach Kant die qualitative Vollkommenheit desselben voraussetzt, empfiehlt es sich zuerst, den Begriff der Vollkommenheit im allgemeinen und den der qualitativen Vollkommenheit im besonderen, wie sie von Kant gefasst werden, genau zu bestimmen. Der Kantische Gebrauch des Terminus 'Vollkommenheit' ist in den kritischen Schriften kein einheitlicher. Die Begriffsbestimmungen und die Begriffseinteilungen sind oft sehr verschieden.

In der *Kr.d.pr. V.* (70) unterscheidet Kant zwischen drei Arten von Vollkommenheit. Vollkommenheit kann, so führt er aus, teils in praktischer, teils in theoretischer Bedeutung genommen werden. Die praktische Vollkommenheit besage »die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken». Die theoretische Vollkommenheit könne entweder transzendental oder auch metaphysisch sein, je nachdem sie die »Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art» oder die Vollständigkeit »eines Dinges bloss als Dinges überhaupt» zum Ausdruck bringt. — Da es sich bei den beiden letztgenannten Arten der Vollkommenheit um keine Zweckbeziehung handelt, bei der praktischen Vollkommenheit um eine äussere oder relative Zweckmässigkeit, so ist klar, dass diese Einteilung der Vollkommenheitsarten den Begriff der qualitativen Vollkommenheit im Sinne der *Kr.d.U.*, der eine innere Zweckmässigkeit ausdrücken soll, gar nicht kennt.

Die »transzendentale» Vollkommenheit, d.h. die Vollständigkeit eines Dinges in seiner Art, entspricht demjenigen, was Kant in der *Kr.d.r.V.* (B., 114) als »qualitative Vollständigkeit» bezeichnet, und erhält in der *Kr.d.U.* den Namen der »quantitativen Vollkommenheit» (*Kr.d.U.* 45). Sie ist, so wird in dieser letzteren

Schrift und auch in der *Ersten Einleitung* zu ihr ausgeführt, ein blosser Grössenbegriff: sie besagt die Allheit (die Totalität) eines Zusammengesetzten, und hat mit der Beziehung auf Zwecke bzw. mit dem Gefühl von Lust oder Unlust nichts zu tun. Bei ihr ist »was das Ding sein solle, schon zum voraus als bestimmt gedacht» und es wird nur gefragt, »ob alles dazu Erforderliche an ihm sei» (*Kr.d.U.* 45; vgl. *Erste Einleitung* 36).

Der quantitativen Vollkommenheit setzt Kant nun in der *Kr.d.U.* die »qualitative» gegenüber. Diese besagt die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu dem Begriff von dem, was es für ein Ding sein soll, als Zweck. Sie bringt also im Gegensatz zu der quantitativen Vollkommenheit eine Beziehung auf den Zweck, d.h. eine Zweckmässigkeit, zum Ausdruck. Die Zweckmässigkeit, um die es sich hier handelt, ist nach Kant eine objektive, reale, innere Zweckmässigkeit. Sie ist eine objektive Zweckmässigkeit, weil sie die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten Begriff, der als Zweck gedacht wird, zum Ausdruck bringt. Zur Beurteilung der Vollkommenheit bedürfen wir den Begriff von einem Zweck, d.h. eben den Begriff von dem, was das Ding sein solle. Die qualitative Vollkommenheit ist ferner eine reale Zweckmässigkeit, da das vollkommene Ding nur mit Rücksicht auf den Zweck als möglich angesehen werden kann. Der Begriff vom Zweck ist hier dasjenige, was der Synthese des Mannigfaltigen in dem Dinge zugrunde liegt. Die qualitative Vollkommenheit ist schliesslich eine innere Zweckmässigkeit, wodurch sie sich von der Vollkommenheit unterscheidet, die in der *Kr.d.pr.V.* als »praktische», in der *Kr.d.U.* (278) als »relative» Vollkommenheit bezeichnet wird und die eine Tauglichkeit zu allerlei äusseren Zwecken besagt. Bei dem qualitativ Vollkommenen ist der Zweck nicht etwas Äusseres, zu dessen Verwirklichung das Vollkommene ein Mittel wäre, sondern ein »innerer Zweck» (*Kr.d.U.* 51, 52), ein Zweck, der in dem vollkommenen Dinge selbst liegt (*Erste Einleitung* 62). Das Vollkommene ist Zweck und Mittel zugleich. Seine begriffliche Bestimmtheit, der Begriff von dem, was es für ein Ding sein solle, erscheint als ein Zweck; das Verhältnis des Mannigfaltigen zu dem durch diesen Begriff bestimmten Ding ist das Verhältnis des Mittelseins oder des »Wozu-Gutseins». Das Mannigfaltige »dient» — wie Kant

sich ausdrückt — dem gegebenen Objekte als seinem Zwecke (*Kr.d.U.* 49 f.), es ist »dem Dinge selbst, nach seinem Zwecke gut» (*Kr.d.U.* 50).

Es ist nach Kant widerspruchsvoll, von der qualitativen Vollkommenheit eines Dinges als einer formalen objektiven Zweckmässigkeit zu reden (*Kr.d.U.* 46), sofern es sich nämlich — so müssen wir hinzufügen — um innere Vollkommenheit handelt. Die Zweckmässigkeit gewisser geometrischer Figuren ist ja Kants Ansicht gemäss formal und objektiv; bei ihr handelt es sich aber nicht um innere, sondern um relative Vollkommenheit. Bei der inneren Vollkommenheit ist der Begriff vom Zweck in dem vollkommenen Dinge selbst enthalten und liegt notwendig der Möglichkeit des Dinges zugrunde; die Zweckmässigkeit muss hier dann notwendig in dem Sinne real sein, dass das zweckmässige Ding als durch den Zweck ermöglicht gedacht werde.

Qualitative Vollkommenheit als objektive, reale, innere Zweckmässigkeit liegt, wie aus unserem Schema der Zweckmässigkeitsformen bei Kant hervorgeht, bei dem moralisch Guten, bei der anhängenden Schönheit und bei den Organismen vor. Unsere nächste Aufgabe ist, die Vollkommenheit, die bei dem Begriff der adhärierenden Schönheit vorausgesetzt ist, gegenüber anderen Arten von qualitativer Vollkommenheit abzugrenzen.

Kant führt in § 16 *Kr.d.U.* aus: »Es gibt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit (*pulchritudo vaga*), oder die bloss anhängende Schönheit (*pulchritudo adhærens*). Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Die Arten der ersteren heissen (für sich bestehende) Schönheiten dieses oder jenes Dinges; die andere wird, als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit), Objekten, die unter dem Begriffe eines besonderen Zwecks stehen, beigelegt».

Während die freie oder vage, d.h. durch keinen Begriff vom Zweck gebundene oder bestimmte, Schönheit eine formale, subjektive, innere Zweckmässigkeit besagte, bringt die anhängende, begrifflich bedingte eine reale, objektive, innere Zweckmässigkeit zum Ausdruck.

Der sachliche Unterschied der bei der anhängenden Schönheit vorausgesetzten Vollkommenheit von derjenigen der Organismen

und des praktisch Guten wird bei Kant durch die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks »reale Zweckmässigkeit» verworren.

Wie wir aus Kants eigener Einteilung der Zweckmässigkeitsformen (oben, S. 71, Schema B) ersehen, macht sich bei ihm die Tendenz geltend, den Begriff der Vollkommenheit mit demjenigen der Zweckmässigkeit der Organismen sich decken zu lassen. Diese Tendenz tritt vor allem in der *Ersten Einleitung* klar zutage. Wenn Kant hier (S. 62) die objektive Zweckmässigkeit in diejenige der Vollkommenheit und diejenige der Nützlichkeit eines Dinges einteilt, so kann unter der Vollkommenheit nur die Zweckmässigkeit der Organismen verstanden werden, denn nur bei diesen verhält sich das Mannigfaltige — wie Kant hier sagt — »zu einander wechselseitig als Zweck und Mittel» (gesperrt von mir). Nun ist jedoch die Vollkommenheit der Organismen von der Vollkommenheit des bedingt Schönen zu unterscheiden. Das Urteil über die Vollkommenheit ist freilich nach Kant in beiden Fällen teleologisch (vgl. *Kr.d.U.* 189, 245; *Erste Einleitung* 50 u.ö.). Die teleologische Beurteilung hat aber dennoch in beiden Fällen einen anderen Sinn. Die Beurteilung des Organischen richtet sich auf die kausale Verbindung der Teile des Organismus zum Ganzen und betrachtet sie unter dem Gesichtspunkte der Zweckursachen. Das Urteil über das bedingt Schöne bezieht sich dagegen auf das Zusammenstimmen des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer inneren Bestimmung desselben als Zweck, welches Zusammenstimmen keineswegs ein Kausalverhältnis ausmacht, auch wenn es als zweckmässig bezeichnet wird. Dort handelt es sich um die Möglichkeit der inneren Organisation realer Naturzwecke; hier dagegen bloss um die Übereinstimmung eines Gegenstandes mit einem »Urbild des Geschmacks» als Idee. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, den Begriff der Vollkommenheit des bedingt Schönen von demjenigen der Vollkommenheit des Organischen zu unterscheiden. Beide besagen reale, objektive, innere Zweckmässigkeit; dass aber die Zweckmässigkeit real sein soll, bedeutet in beiden Fällen Verschiedenes. Legt man die Begriffsbestimmungen unserer obigen Untersuchungen über das Begriffspaar »formale» und »reale» Zweckmässigkeit zugrunde (vgl. die Zusammenstellung oben S. 82 f.), so kann man sagen, dass das bedingt Schöne realzweckmässig sei im Sinne der Bedeutung 2 b 1, das Organische

dagegen in der Bedeutung 2 b 2. — Der Unterschied kommt auch im folgenden Gedanken Kants zum Ausdruck: Kant hebt in der *Ersten Einleitung* (S. 37) hervor, dass »der Begriff der Vollkommenheit als objektiver Zweckmässigkeit mit dem Gefühle der Lust und diese mit jenem gar nichts zu tun» habe. Dies stimmt mit anderen Äusserungen Kants überein, sofern unter Vollkommenheit hier die Vollkommenheit der Organismen zu verstehen ist; denn das Gefühl der Lust darf, wie Kant sagt, »in dem Urteile über die blosse Kausalverbindung gar nicht gesucht werden» (*Erste Einleitung* 37). Die Vollkommenheit, auf die es bei der anhängenden Schönheit ankommt, ist dagegen nach Kant — wie wir gleich sehen werden — mit einem intellektualen Wohlgefallen verbunden.

Kant gebraucht die Ausdrücke »schlechthin gut» und »vollkommen» oft *promiscue* (z.B. *Kr.d.U.* 51, 69 u.ö.). Beide werden als der Gegensatz des Nützlichen oder des Als-Mittel-Guten angegeben; die Beurteilung sowohl des Gutseins als der Vollkommenheit eines Dinges soll den Begriff von dem, »was das Ding sein soll», voraussetzen (vgl. *Kr.d.U.* 10, 45). Es ist jedoch auch klar, dass das Vollkommene bei Kant nicht notwendig das schlechthin Gute im Sinne des Sittlich-Guten bedeutet. Nach der Lehre der Kantischen Ethik ist allein der gute Wille bzw. das vernünftige Wesen als Zweck an sich schlechthin gut; Vollkommenheit kommt dagegen nach Kant auch den Organismen und den bedingt schönen Gegenständen zu. — Sowohl bei dem Moralisch-Guten als auch bei der Vollkommenheit, die bei der adhärierenden Schönheit vorausgesetzt wird, handelt es sich um reale, objektive Zweckmässigkeit; aber auch hier besagt der reale Charakter der Zweckmässigkeit in beiden Fällen etwas anderes. Im ersten Falle liegt eine wirkliche Bestimmung des Willens vor; die Zweckmässigkeit ist hier real auch in der Bedeutung *1.* a. unseres Schemas (S. 82), während die Zweckmässigkeit des bedingt Schönen bloss in der Bedeutung *1.* b. und *1.* c. real sein kann. Hierin liegt ein wichtiger Unterschied. Dass die Kantische Ästhetik auch eine sehr nahe Beziehung zwischen der Zweckmässigkeit der anhängenden Schönheit und der Vollkommenheit des Moralischen befestigt, wird sich uns später zeigen. —

Nach dieser allgemeinen Abgrenzung der anhängenden Schönheit von anderen Arten der inneren Vollkommenheit wenden wir uns einer näheren Untersuchung der *pulchritudo adhærens*, wie Kant sie auffasst, zu.

Kant hat die in der vorkantischen Ästhetik öfters verfochtene Ansicht, dass Schönheit die sinnlich oder verworren gedachte Vollkommenheit sei, scharf abgewiesen (*Kr.d.U.* 44 f.; *Erste Einleitung* 34 ff. u.ö.). Die Schönheit lässt sich nach ihm nicht in den Begriff der Vollkommenheit auflösen. Das ästhetische Urteil über das Schöne ist, so meint er, von dem Urteil über das Vollkommene spezifisch unterschieden (vgl. *Kr.d.U.* 46 f.). Wie ist dann aber die Kantische Einteilung der Schönheit in freie und anhängende, von denen die letztere die Vollkommenheit des Gegenstandes voraussetzen soll, zu verstehen? Es sei bemerkt, dass es n i c h t Kants Meinung sein kann, dass wir zwar bei der Beurteilung der Schönheit eines Gegenstandes in gewissen Fällen ihn unter dem Gesichtspunkte der Vollkommenheit betrachten, diese Betrachtungsweise aber eigentlich eine unberechtigte Vermischung zweier Betrachtungsweisen sei; und dass wir also den Ausdruck Schönheit ausschliesslich für die sog. freie Schönheit beibehalten sollten. Wie aus den Überlegungen des § 16 der *Kr.d.U.* deutlich hervorgeht, ist die Einteilung der Schönheit in freie und anhängende eine Einteilung, die von Kant selbst umfasst wird.

Der Sinn dieser Einteilung leidet bei Kant an einer offenbaren Mehrdeutigkeit.[1] Mehrere Gedanken können unterschieden werden, zwischen denen Kant zu schwanken scheint. Zunächst fällt folgende Doppeldeutigkeit in die Augen. Der Gemütszustand bei dem Erlebnis der anhängenden Schönheit wird von Kant *einerseits* durch das Zusammenstimmen zweier Gemütszustände charakterisiert, die vorliegen, »wenn wir die Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, mit dem Objekte (in Ansehung dessen, was es sein soll) durch einen Begriff vergleichen» und »sie zugleich mit der Empfindung im Subjekte zusammenhalten» (*Kr.d.U.* 52). Hiernach scheint es sich bei dem Erlebnis der anhängenden Schönheit um eine blosse G l e i c h z e i t i g k e i t

[1] Man hat Kants Einführung des Begriffs der anhängenden Schönheit öfters als einen Selbstwiderspruch bei ihm bezeichnet. Vgl. z.B. Basch, a.a.O., S. 197, 200. Die Sachlage scheint mir jedoch viel komplizierter zu sein, als wie sie gewöhnlich gedeutet wird.

der beiden Zustände, des intellektuellen und des ästhetischen Gefühls zu handeln, wobei dieses Verhältnis der Gleichzeitigkeit zwar als notwendig angesehen werden mag, aber dennoch keine Beeinflussung des Inhalts des einen Zustandes durch den anderen zum Ausdruck bringt. *Anderseits* meint Kant aber — und dies ist wohl sein Grundgedanke —, dass die Reinheit der Schönheit durch die Verbindung der beiden Gefühle Abbruch leidet. Dies kann nur besagen, dass das ästhetische Gefühl bei dem Erlebnis der anhängenden Schönheit nicht rein, d.h. nicht uninteressiert, sei, sondern seiner Bestimmtheit nach durch das intellektuale, mit Interesse verbundene Wohlgefallen bedingt ist. Das Verhältnis der beiden Gefühle ist nicht mehr dasjenige der blossen Gleichzeitigkeit, sondern das des Bedingens bzw. Bedingtseins. Dieser Gedanke wird von Kant auch so ausgedrückt, dass bei der Beurteilung der anhängenden Schönheit das reine Geschmacksurteil, dem ein uninteressiertes Wohlgefallen an der Form des Gegenstandes zugrunde liegt, vom Zwecke in dem Vernunfturteil über die Vollkommenheit dieser Form »abhängig gemacht und dadurch eingeschränkt» wird (*Kr.d.U.* 51). Das teleologische Urteil soll »dem ästhetischen zur Grundlage und Bedingung» dienen, »worauf dieses Rücksicht nehmen muss» (*Kr.d.U.* 189). Dass eine aufgefasste Form dem Begriff ihres Zwecks nicht widerstreite, soll »eine notwendige Bedingung auch des ästhetischen Wohlgefallens» sein (*Kr.d.U.* 119). — An einigen Stellen ist die Kantische Formulierung so unbestimmt, dass es sich nicht entscheiden lässt, wie das Verhältnis des ästhetischen Gefühls zum intellektualen bei dem Erlebnis der anhängenden Schönheit zu fassen ist, ob im Sinne der blossen Gleichzeitigkeit oder im Sinne des Bedingtsein. Typisch in dieser Hinsicht ist das Kantische Beispiel für die Beurteilung der anhängenden Schönheit *Kr.d.U.* 189. Es heisst da: wenn gesagt wird, »das ist ein schönes Weib», so denkt man »in der Tat nichts anderes als: die Natur stellt in ihrer Gestalt die Zwecke im weiblichen Baue schön vor». Die Formulierung lässt hier unentschieden, ob die Schönheit der weiblichen Gestalt durch die objektive Zweckmässigkeit derselben bedingt sei oder nicht. Die Mehrheit der Kantischen Aussprüche zwingt uns indessen, den Gedanken des Bedingtseins des ästhetischen Gefühls durch das intellektuale im Erlebnisse des bedingt Schönen als einen Hauptgedanken bei Kant zu bezeichnen.

Von einem etwas anderen Gesichtspunkte aus lässt sich die angeführte Doppeldeutigkeit auch folgendermassen ausdrücken. Die Abhängigkeit der anhängenden Schönheit von der teleologischen Frage nach der Vollkommenheit des Gegenstandes soll *einerseits* besagen, dass das Erlebnis der bedingten Schönheit als Ganzes, d.h. als zwei Momente, nämlich das ästhetische und das intellektuale Gefühl, in sich enthaltend, bzw. dass das Urteil über die anhängende Schönheit als aus dem reinen Geschmacksurteil und dem Vollkommenheitsurteil zusammengesetzt, durch den Vollkommenheitsgesichtspunkt bedingt ist. Das Geschmacksurteil, das das eine Moment des Urteils über die anhängende Schönheit bildet, ist hiernach rein. Das Urteil über das bedingt Schöne scheint dann ästhetisch und sein Gegenstand schön heissen zu können, sofern eben das ihm zugrunde liegende Wohlgefallen ästhetisch ist. Schönheit ist dann auch in der Zusammenstellung »anhängende Schönheit» durch ein uninteressiertes Wohlgefallen an der Form des Gegenstandes ausgezeichnet, nur dass dieses Wohlgefallen sich hier mit einem intellektuellen Wohlgefallen verbindet. Man beachte, dass wenn Kant behauptet, der Geschmack werde durch die Verbindung des ästhetischen Wohlgefallens mit dem intellektuellen »fixiert», da ihm dann Regeln vorgeschrieben werden können, er doch ausdrücklich hervorhebt, dass diese Regeln nicht »Regeln des Geschmacks, sondern bloss der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, d.i. des Schönen mit dem Guten» sein können (*Kr.d.U.* 51). Bei der anhängenden Schönheit ist sonach die Schönheit, d.h. eben die freie Schönheit, mit der Vollkommenheit verbunden. Es handelt sich bei ihr um die freie Schönheit + etwas anderes. — Dabei ist nicht das Moment der freien Schönheit, sondern das Ganze, d.h. die beiden Momente: freie Schönheit und Vollkommenheit, zusammen, durch die Vollkommenheit bedingt. — *Anderseits* ist es jedoch auch Kants Meinung, dass nicht das aus dem rein ästhetischen und teleologischen Moment gebildete Ganze, sondern eben das ästhetische Moment selbst bei der anhängenden Schönheit durch den Vollkommenheitsgesichtspunkt bedingt ist. Dieser Gedanke tritt *Kr.d.U.* 51, erster Absatz in den Vordergrund. Bezeichnend ist hier die Charakteristik des nicht freien, oder nicht reinen Geschmacksurteils: in diesem Urteil soll das Geschmacksurteil in Ansehung des

Wohlgefallens, das mit der Vorstellung des Gegenstandes vor jedem Begriff unmittelbar verbunden ist, — also das reine Geschmacksurteil — von dem Zwecke in dem Vernunfturteil über die Vollkommenheit des Gegenstandes abhängig gemacht werden. Die Abhängigkeit betrifft sonach das reine Geschmacksurteil bzw. das ästhetische Wohlgefallen, das das eine Moment des Urteils über die anhängende Schönheit bildet.

Dieser Doppelgedanke, der in den Ausführungen der beiden Seiten 51 und 52 der *Kr.d.U.* in gedrängter Form hervortritt, ist auf eine unklare Fassung der Abstraktion bei Kant zurückzuführen. Wenn Kant das Urteil über die anhängende Schönheit in zwei Momente »zergliedert», in das Geschmacksurteil und das Vernunfturteil, so hat diese Zergliederung, diese gedankliche Unterscheidung teils den Charakter einer isolierenden, teils aber auch den einer konstruktiven Abstraktion. Die beiden unterschiedenen Momente liegen nicht einfach nebeneinander bei dem Ganzen vor, sie sollen vielmehr einander derart durchdringen, dass das Herausarbeiten derselben als zweier Bestandstücke in der Tat eine Produktion von etwas Neuem bedeutet.[1] Das Bedingtsein durch den Vollkommenheitsgesichtspunkt, das zunächst das Ganze zu betreffen scheint und eben nur das Enthaltensein des teleologischen Momentes neben einem anderen im Ganzen besagt, muss, sofern es nämlich mit dem Ganzen zusammenschmilzt, sich auch auf dieses andere Moment des Ganzen ausdehnen.

Die durch die Kantische Fassung der Abstraktion gegebene Gedankenverwicklung kann ferner auch auf eine andere Doppeldeutigkeit der Kantischen Lehre von der anhängenden Schönheit Licht werfen. Aus den Ausführungen Kants, die im Vorstehenden herangezogen worden sind, schien hervorzugehen, dass das Geschmacksurteil, welches das eine Moment des Urteils über die anhängende Schönheit ausmachen und von dem zweiten Moment, dem Vernunfturteil, abhängig sein soll, eben ein reines Geschmacksurteil sei. Soll das ästhetische Moment des Urteils über das bedingt Schöne durch die Abhängigkeit von dem teleologischen seinen Charakter nicht einbüssen, ein uninteressiertes

[1] Zu dieser Fassung der Abstraktion bei Kant vgl. meine Arbeit *Untersuchungen zur Raumlehre Kants*, S. 179 f.

Wohlgefallen zu sein, so scheint die Abhängigkeit nur als eine psychologische Abhängigkeit zweier Erlebnismomente verstanden werden zu können: sie besagt, dass das uninteressierte ästhetische Wohlgefallen durch die Verbindung mit einem intellektuellen Wohlgefallen gestärkt oder geschwächt werde. Diese Deutung kann indessen dennoch nicht Kants volle Meinung treffen. Kant scheint vielmehr bei dem Urteil über das bedingt Schöne auch eine l o g i s c h e Abhängigkeit des ästhetischen Moments von dem teleologischen anzunehmen. Der Schönheitswert wird hiernach durch den teleologischen Gesichtspunkt selbst konstituiert. Das ästhetische Moment verliert dann aber auch seine selbständige Bedeutung; es fliesst mit dem teleologischen zusammen. Man vergleiche hierzu die Kantische Behauptung, dass zwei Geschmacksrichter, die entgegengesetzte Urteile über die Schönheit eines Gegenstandes fällen, beide recht haben können, wenn »der eine nach dem, was er vor den Sinnen, der andere nach dem, was er in Gedanken hat,» urteilt (*Kr.d.U.* 52). Danach kann also z.B. bei der Beurteilung eines Gebäudes dieses von dem Gesichtspunkte der anhängenden Schönheit als schön, von dem Gesichtspunkte der freien Schönheit als nicht schön erklärt werden. Das ästhetische Moment des Urteils über die anhängende Schönheit kann dann nicht das uninteressierte ästhetische Wohlgefallen an der blossen Form des Gegenstandes sein, da ja bei der Abstraktion von dem teleologischen Moment kein Wohlgefallen an der blossen Form des Gegenstandes vorliegt. Das genannte ästhetische Moment muss hier durch den Vollkommenheitsgedanken selbst konstituiert sein. Die Schönheit des bedingt Schönen ist hier durch die qualitative Vollkommenheit desselben allein gegeben und scheint dann mit dieser begrifflich zusammenzufallen.

Wir wollen die angeführte Mehrdeutigkeit bei Kant in Bezug auf die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Momente, die im Urteil über die anhängende Schönheit verbunden vorliegen, nicht weiter verfolgen. Wir können von der Frage, wie das Verhältnis der beiden Momente näher zu bestimmen sei, absehen. Die Behauptung Kants, dass die anhängende Schönheit sich von der reinen durch das Hinzukommen des Vollkommenheitsgesichtspunktes unterscheidet und eine objektive innere Z w e c k m ä s s i g k e i t zum Ausdruck bringt, bildet schon in ihrer all-

gemeinen Form ein Material, das für die Fragestellung der vorliegenden Studie von grösstem Interesse sein muss. Darin, dass das Verhältnis des Mannigfaltigen zu dem Begriff vom Dinge, wie es sein soll, von Kant als Zweckmässigkeit aufgefasst wird, liegt, wie aus früheren Untersuchungen folgt, das Doppelte, dass das Mannigfaltige durch den Begriff bestimmt und auch nicht bestimmt ist. Das schöne Gebäude ist ein Ding, bei dem die Zusammenfassung des Mannigfaltigen durch den Begriff von dem, was es sein solle, bedingt ist; es ist jedoch nicht durchweg durch diesen Begriff bestimmt. Die Gesetzmässigkeit des Zweckmässigen als seine Bestimmtheit durch den Zweck soll den Zufälligkeitscharakter des Zweckmässigen nicht aufheben. Es ist dann auch ganz natürlich, dass Kant den als Zweck dienenden Begriffen, diesen »Mustern» oder »Urbildern» der Schönheit, einen Ideencharakter beilegt (vgl. *Kr.d.U.* 54 und 56).

Für das tiefere Eindringen in den Kantischen Gedankengang empfiehlt es sich, den Sinn des Ausdrucks »Begriff vom Ding, wie es sein soll» etwas schärfer ins Auge zu fassen. Wir wollen hierfür die Ausführungen des § 17 »Vom Ideale der Schönheit» etwas näher berücksichtigen.

Für das richtige Verständnis der von Kant in diesem Paragraphen entwickelten Lehre ist es wichtig, eine Distinktion, die von Kant vorausgesetzt wird, im Auge zu behalten. Kant redet einerseits von dem höchsten Urbild des Geschmacks oder dem Ideal der Schönheit überhaupt, anderseits von dem Urbild der Schönheit in einer bestimmten Gattung (*Kr.d.U.* 59). Das höchste Urbild des Geschmacks beruht »auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum» (*Kr.d.U.* 54) und ist die Darstellung der höchsten Schönheit überhaupt. Das Urbild der Schönheit in einer bestimmten Gattung ist die durch die Einbildungskraft gegebene Darstellung des Begriffs vom Dinge einer gewissen Gattung, wie es sein soll.

Kant versteht unter einem Ideal »die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens». Sofern es sich um das höchste Muster des Geschmacks und das ihm als einer Idee entsprechende Wesen als Ideal der Schönheit handelt, ist das Ideal ein Ideal der Einbildungskraft (da es in der Darstellung allein vorgestellt werden kann und die Einbildungskraft das Vermögen der Darstellung ist) (*Kr.d.U.* 54). Kant lehrt nun, dass

nur der Mensch als moralisches Wesen eines Ideals der Schönheit fähig sei (*Kr.d.U.* 55 f.). Denn allein die Idee des Menschen als eines sittlichen Wesens gibt nach Kant schon als solche einen genau bestimmten Zweck an. Dass es kein Ideal der freien Schönheit geben kann, folgt für Kant daraus, dass bei dieser überhaupt kein bestimmter objektiver Zweck gedacht ist. Aber auch in Bezug auf alles bedingt Schöne ausser dem Menschen kann kein Ideal gedacht werden. Von einem schönen Wohnhause, einem schönen Baume, schönen Garten usw., deren Schönheit von bestimmten Zwecken abhängt, lässt sich — wie Kant sagt — kein Ideal vorstellen; »vermutlich weil die(se) Zwecke durch ihren Begriff nicht genug bestimmt und fixiert sind, folglich die Zweckmässigkeit beinahe so frei ist, als bei der v a g e n Schönheit» (*Kr.d.U.* 55). Wenn Kant hier, in dem letzten Satz zuerst von der Schönheit, die durch »bestimmte Zwecke» bedingt ist, redet, dann aber behauptet, dass diese Zwecke »nicht genug bestimmt und fixiert sind», so ist dies nur eine Unklarheit des Ausdrucks. Die anhängende Schönheit ist durch bestimmte, als Zweck angenommene Begriffe bedingt. Der Zweck kann aber dabei dennoch unbestimmt sein, und er ist es nach Kant auch immer ausser in Bezug auf den Menschen als moralisches Wesen. Die Unbestimmtheit des Zwecks besagt hier, wo es sich um bestimmte Begriffe als Zwecke handelt, dass der Zweckcharakter der Begriffe nicht durch ihre i n n e r e Bestimmtheit selbst gegeben ist, sondern durch ihr Mittelsein zu äusseren Zwecken, die einem nur unbestimmt vorschweben. Man beachte die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks »dasjenige, was das Ding sein soll». Er kann entweder im Sinne der inneren oder im Sinne der äusseren Zweckbestimmtheit ausgelegt werden, also entweder als »dasjenige, was das Ding a l s s o l c h e s sein soll», oder als »dasjenige, was das Ding i m V e r h ä l t n i s zu gewissen äusseren Zwecken sein soll». Im ersten Falle ist der Begriff vom Ding als Urbild der Zweck schlechthin; eine Beziehung auf äussere Zwecke ist nicht vorausgesetzt. Im zweiten Falle ist bei dem Begriff vom Ding, der selbst als Zweck der Synthese des Mannigfaltigen dient, eine Beziehung zu äusseren Zwecken gedacht; der Begriff erhält seinen Zweckcharakter durch das Mittelsein zu etwas anderem. Nur im ersten Falle ist der Zweck ein im eigentlichen Sinne innerer und dann auch ein durch das gedachte Ding selbst völ-

lig bestimmter Zweck. Dieses Ding hat, wie Kant sich ausdrückt, den Zweck seiner Existenz in sich selbst (*Kr.d.U.* 55). Nach einem Grundgedanken der Kantischen Ethik, auf den wir in der vierten Studie einzugehen haben werden, ist der Mensch als vernünftiges Wesen das einzige uns bekannte Wesen, das den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat. Bei ihm allein haben wir es dann mit einem durch seinen Begriff völlig bestimmten Zweck zu tun. Er allein ist eines Ideals der Schönheit fähig (vgl. *Kr.d.U.* 55 f.).

Anhängende Schönheit kommt nun nach Kant nicht nur dem Menschen als sittlichem Wesen zu. Der Begriff der anhängenden Schönheit, der die innere objektive Zweckmässigkeit eines Dinges zum Ausdruck bringen soll, setzt also keineswegs voraus, dass der objektive Zweck selbst durch den Begriff vom Dinge bestimmt wäre. Der Zweckcharakter des Begriffs vom Dinge kann auch durch die Beziehung zu anderen Zwecken vermittelt sein. Dabei braucht auch gar keine klare Einsicht in diese anderen Zwecke vorzuliegen, d.h. die Einsicht, wozu denn das in Frage stehende Ding so und so sein soll; es kommt vielmehr nur darauf an, dass der Begriff vom Dinge überhaupt als Zweck gedacht ist. Die Übereinstimmung mit diesem Begriff ist die innere objektive Zweckmässigkeit oder die anhängende Schönheit des Dinges. — Man ersieht hieraus, dass innere Zweckmässigkeit im strengen Sinne eigentlich nur in Bezug auf die Vollkommenheit des Menschen als sittlichen Wesens vorliegen kann. Wenn Kant von der Vollkommenheit anderer Dinge redet, so meint er zwar, dass es sich dabei um einen Zweck handelt, der im Verhältnis zu dem als zweckmässig Bezeichneten ein innerer ist, muss aber zugeben, dass dieser Zweck seine Bestimmtheit durch die Beziehung auf äussere Zwecke erhält. Der Gedanke an äussere Zwecke ist hier nicht völlig ausgelöscht, sondern nur stark reduziert.

Dieser Sachverhalt lässt sich an der Kantischen Lehre von der ästhetischen Normalidee verfolgen. Das Ding von einer bestimmten Gattung, wie es sein soll, ist einerseits selbst ein Fall des betreffenden Gattungsbegriffs, soll anderseits aber doch nichts anderes sein als dieser Gattungsbegriff selbst als Zweck gefasst. So ist z.B. die Kuh, wie sie sein soll, — Kant führt die gepriesene Kuh von Myron an — als eine bestimmte Kuh, d.h. als eine anschauliche Darstellung des Begriffs Kuh, gefasst, die

jedoch nichts Spezifisches, Individuelles enthalten soll. Kant spricht in solchen Fällen von der ästhetischen Normalidee. Diese ist »eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft)», ein Musterbild, das *in concreto* eine Gattung darstellt (*Kr.d.U.* 56). Kant fasst dieses Bild als den Durchschnitt oder als die »mittlere Grösse» aller einzelnen Dinge der Gattung auf. Die Normalidee »ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung» (*Kr.d.U.* 58). Diese Normalidee erhält nun den Charakter eines Zwecks: sie ist das Bild vom Ding, wie es sein soll. Da es sich hier jedoch nicht um einen Zweck an sich handelt, müsste die Zweckbestimmtheit der Normalidee durch die Beziehung zu etwas anderem bedingt sein. Dennoch scheint die Zweckbestimmtheit der Normalidee, die Kant treffend als »Zweckmässigkeit der Gattung» bezeichnet (*Kr.d.U.* 59, Fussnote), von ihm als eine innere Zweckmässigkeit gefasst zu sein. Der Gedanke an das Mittelsein für etwas anderes als Zweck ist somit in den Hintergrund getreten. Wenn man die weitere Frage aufwirft, worin denn diese innere Zweckmässigkeit der Normalidee für Kant bestehe, so wird man auf Grund einiger Gedanken Kants geneigt sein, zu antworten: in der reinen Schönheit der Normalidee.

Die hier angedeutete Gedankenentwicklung lässt sich zwar bei Kant nicht direkt belegen. Sie leuchtet jedoch, soweit ich sehe, in den Ausführungen der letzten Seiten des § 17 durch. Hier scheint Kant tatsächlich zwischen den verschiedenen Deutungen des Zweckcharakters der Normalidee zu schwanken. Die Normalidee wird einerseits nur als eine notwendige Bedingung der Schönheit bewertet, scheint aber anderseits — konsequent — doch auch einen selbständigen Schönheitswert besitzen zu müssen.

Kant behauptet, die Normalidee sei »keineswegs das ganze Urbild der Schönheit in einer bestimmten Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlassliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloss die Richtigkeit in Darstellung der Gattung» (*Kr.d.U.* 59). Der Begriff von dem Ding einer Gattung, wie es sein soll, ist sonach durch die Angabe der Normalidee als einer richtigen oder »schulgerechten» Darstellung des Begriffs von diesem Dinge nicht erschöpft. Vielmehr scheint die richtige Darstellung nach Kant keine positive Be-

dingung für die Schönheit zu sein; ihr kommt als solcher kein Schönheitswert zu: sie »gefällt . . . nicht durch Schönheit» (ibid.). Was neben der Normalidee zum ganzen Urbild der Schönheit gehört, wird von Kant ausdrücklich nur in Bezug auf die Schönheit des Menschen erwähnt. Zum Ideal der Schönheit, dessen nur der Mensch fähig ist, gehöre neben der ästhetischen Normalidee auch die »Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung seiner Gestalt macht, durch welche als ihre Wirkung in der Erscheinung sich jene offenbaren» (*Kr.d.U.* 56). Wie Kant hier die Sache fasst, scheint eben der Ausdruck des Sittlichen die eigentliche Bedingung für die Schönheit einer Gestalt zu sein. Ohne das Sittliche auszudrücken, würde der Gegenstand »nicht allgemein und dazu positiv (nicht bloss negativ in einer schulgerechten Darstellung) gefallen» (*Kr.d.U.* 59). Die Abhängigkeit der anhängenden Schönheit eines Wesens von der in ihm zum Ausdruck gelangenden Moralität wird hier sehr scharf unterstrichen und die qualitative Vollkommenheit des bedingt Schönen mit der moralischen Vollkommenheit in nächste Beziehung gesetzt. Auch in Bezug auf die Gegenstände, die nicht zur Spezies *homo* gehören, scheinen Kants Ausführungen über die anhängende Schönheit dahin ergänzt werden zu müssen, dass auch diese Gegenstände als bedingt-schön in positivem Sinne nur insofern bezeichnet werden können, als sie die letzten Zwecke des Menschen bzw. eine Tauglichkeit für sie irgendwie zum Ausdruck bringen. Die schulgerechte Darstellung des Dinges gehört dann zum Urbild der Schönheit nur, sofern sie eine Bedingung für dasjenige bildet, das für die Schönheit entscheidend ist, nämlich Ausdruck des Sittlichen zu sein.

Es lässt sich jedoch kaum verneinen, dass sich bei Kant neben diesem Gedanken doch auch ein anderer geltend macht, nach dem der Normalidee ein eigener Schönheitswert zukommt. Er wird zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, liegt aber den Kantischen Überlegungen mehr oder weniger klar zugrunde. Wie Kant die Sache darstellt, scheint die Normalidee seiner Ansicht nach notwendig zum Ideal der Schönheit zu gehören. Es liegt jedoch, soweit ich sehe, gar kein logischer Grund vor, gerade dasjenige Bild, das Kant als Normalidee einer Gattung von Dingen bezeichnet, als einen notwendigen Bestandteil des Urbilds des

Schönen anzusehen, wenn das für die Schönheit Entscheidende im Ausdruck des Sittlichen gesehen wird. Dass Kant die Normalidee als einen Bestandteil des Ideals der Schönheit auffasst, lässt sich nur dadurch begreifen, dass er dieser ästhetischen Normalidee dennoch einen Schönheitswert beigelegt haben muss. — Kant wird zu der Annahme der beiden von ihm unterschiedenen Bestandteile im Ideal des Schönen von gänzlich verschiedenen Gesichtspunkten aus geführt, die ihm jedoch beide am Herzen liegen. Die Lehre von der Normalidee ist durch die formalistische Tendenz der Kantischen Ästhetik bedingt, die Lehre von dem Ideal des Schönen als Ausdruck des Sittlichen dagegen — durch die Kantische Tendenz, das Ästhetische mit dem Moralischen in Beziehung zu setzen und von ihm abhängig zu machen, welche Tendenz mit der formalistischen Grundauffassung der Ästhetik bei Kant rivalisiert. Diesem Sachverhalt sind die Unklarheiten des § 17 zur Last zu legen. Obgleich Kant ausdrücklich hervorhebt, dass die Richtigkeit oder Regelmässigkeit in der Darstellung einer Gattung nicht selbst durch Schönheit gefällt, drängt sich dennoch immer wieder der Gedanke auf, dass die Regelmässigkeit und Proportioniertheit nach Kant als eine Bedingung der Schönheit, »unter welcher allein ein Ding schön sein kann», auch positiv zur Schönheit des Dinges wenigstens beitragen kann.[1] Es ist sonst eben gar kein Grund vorhanden, die Normalidee, wie Kant es tut, als »ein Stück» des Urbilds des Schönen anzusehen und z.B. die männliche Gestalt von mittlerer Grösse als die Statur für einen schönen Mann anzugeben. Es ist auch unbegreiflich, warum das Gefallen an der schulgerechten Darstellung eines Dinges, etwa an dem Doryphoros des Polyklet oder an Myrons Kuh, das Kant zugibt, aber nur der Er-

[1] Die Bedeutung der Normalidee für den Kantischen Begriff des Ideals des Schönen ist in der Kantliteratur auch verschieden bewertet worden. Vgl. z.B. Vischer, *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen* § 39 und Goldfriedrich, a.a.O., S. 99. — Basch gibt a.a.O., S. 199 ein richtiges Referat der Kantischen Lehre: »Dans l'idéal maintenant il faut distinguer, tout d'abord, l'idée normale esthétique et l'idéal proprement dit». Wenn er aber S. 200 f. die Kantische Behauptung, der Mensch allein sei eines Ideals der Schönheit fähig, unverständlich findet, weil es ja eine Normalidee im Kantischen Sinn z.B. von einem Gebäude oder einem Garten geben könne, so scheint er anzunehmen, dass die Normalidee nicht ein Bestandteil, sondern eine Art des Ideals sei. Dies ist jedoch, soweit ich sehe, unkantisch.

füllung der negativen Bedingung aller Schönheit zuschreibt, wie Kant meint, nicht selbst als ein ästhetisches Wohlgefallen zu bezeichnen sei. —

Die Zweckmässigkeit in der Mathematik.

Die grundlegende Bedeutung der Kantischen Unterscheidung zwischen äusserer und innerer Zweckmässigkeit und der damit gegebenen — zu Anfang der vorliegenden Studie dargelegten — Gedankenverwicklung für die Ästhetik Kants dürfte nach unseren Erörterungen feststehen. Dass die Dialektik des Zweckmässigkeitsbegriffs bei Kant auch seine Lehre von der teleologischen Urteilskraft bestimmt, wird sich später zeigen. Wir berücksichtigen zuerst eine Form der Zweckmässigkeit, deren Behandlung Kant der eigentlichen Analyse der teleologischen Urteilskraft voranstellt und die nach ihm weder ästhetisch noch teleologisch ist. Es ist die Zweckmässigkeit gewisser mathemathischer Gebilde.

Das Studium der Kantischen Ausführungen in Bezug auf diese Form der Zweckmässigkeit ist sehr aufschlussreich für das Verständnis der Problemverwicklung, die wir als die Dialektik des Zweckmässigkeitsbegriffs bei Kant bezeichneten. Wir stehen hier nämlich vor einem Zweckmässigkeitsbegriff, bei dem der Übergang von dem Gedanken, der Zweck sei etwas für das Zweckmässige Äusseres, zu der Annahme eines inneren Zwecks sehr deutlich verfolgt werden kann. Die Zweckmässigkeit soll hier, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, eine Relation zu einem äusseren Zweck zum Ausdruck bringen; dennoch wird sie als eine innere Bestimmtheit des als zweckmässig Bezeichneten gefasst.

Kant charakterisiert die Zweckmässigkeit in der Mathematik als eine objektive, formale, intellektuelle Zweckmässigkeit. Diese Zweckmässigkeit, die gewissen geometrischen, nach einem Prinzip gezeichneten Figuren oder auch den Zahlen zukommt, soll in der Tauglichkeit dieser Gebilde »zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip und auch wohl eines jeden derselben auf unendlich verschiedene Art» bestehen (*Kr.d.U.* 271). Sie ist objektiv, sofern sie »die Angemessenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten»

(ibid.), d.h. eine Beziehung zu einem objektiven Zweck, zum Ausdruck bringt. Sie ist formal oder »ohne Zweck», sofern bei ihr im Gegensatz zur Zweckmässigkeit der Kunstprodukte kein absichtlich wirkender Wille vorliegt (vgl. *Kr.d.U.* 174 mit 275) und ferner, sofern der vorausgesetzte Zweck bei ihr nicht als der Grund der Möglichkeit des als zweckmässig Bezeichneten angesehen werden kann (*Kr.d.U.* 271). Sie ist schliesslich intellektuell und nicht ästhetisch, da sie durch Vernunft erkannt und nicht durch ein Gefühl empfunden wird (*Kr.d.U.* 271). Kant unterstreicht, dass es irreführend wäre, von dieser Zweckmässigkeit als von der Schönheit der mathematischen Figuren zu reden, wie dies oft geschieht (er verweist selbst VIII 393 auf die Werke des französischen Mathematikers Montucla), da die Zweckmässigkeit dieser Figuren nicht für eine ästhetische Beurteilung, die ohne Begriff ist, sondern für eine intellektuelle nach Begriffen gegeben ist (*Kr.d.U.* 278; vgl. 70).

Kant führt eine Menge von Beispielen der mathematischen Zweckmässigkeit an:

> So soll z.B. der Zirkel den »Grund zu einer Auflösung einer Menge von Problemen» in sich enthalten. »Ist es z.B. darum zu tun, aus der gegebenen Grundlinie und dem ihr gegenüberstehenden Winkel einen Triangel zu konstruieren, so ist die Aufgabe unbestimmt, d.i. sie lässt sich auf unendlich mannigfaltige Art auflösen. Allein der Zirkel befasst sie doch alle insgesamt, als der geometrische Ort für alle Dreiecke, die dieser Bedingung gemäss sind. Oder zwei Linien sollen sich einander so schneiden, dass das Rechteck aus den zwei Teilen der einen dem Rechteck aus den zwei Teilen der andern gleich sei: so hat die Auflösung der Aufgabe dem Ansehen nach viele Schwierigkeit. Aber alle Linien, die sich innerhalb dem Zirkel, dessen Umkreis jede derselben begrenzt, schneiden, teilen sich von selbst in dieser Proportion. Die andern krummen Linien geben wiederum andere zweckmässige Auflösungen an die Hand, an die in der Regel, die ihre Konstruktion ausmacht, gar nicht gedacht war. Alle Kegelschnitte für sich und in Vergleichung miteinander sind fruchtbar an Prinzipien zur Auflösung einer Menge möglicher Probleme, so einfach auch ihre Erklärung ist, welche ihren Begriff bestimmt» (*Kr.d.U.* 272).

Fragt man in Bezug auf diese Beispiele, worin denn die Zweckmässigkeit der genannten Figuren nach Kant bestehe, so stösst man auf *zwei Gedanken,* die von Kant nicht unterschieden werden. *Einerseits* soll die Zweckmässigkeit der Figuren darin liegen, dass sie die Auflösung verschiedener Probleme ermög-

lichen. Der Zweck ist dann in der Auflösung der Probleme zu sehen und die Zweckmässigkeit besagt das Mittelsein der Figuren zur Realisierung dieses Zwecks. Kant spricht hier von der Zweckmässigkeit »für allerlei mögliche Kunstausübung» (*Kr.d.U.* 419). Der Zweck ist diesem Gedanken nach etwas für die Figuren Äusseres. Die Figuren erweisen sich als so beschaffen, als ob sie »für unsern Gebrauch absichtlich» eingerichtet wären (*Kr.d.U.* 274); ihre Tauglichkeit zur Auflösung der Probleme ist dann eine äussere Zweckmässigkeit, da ja der Gebrauch, den wir von ihnen machen, etwas für die Figuren selbst Äusseres ist. *Anderseits* macht sich jedoch auch ein anderer Gedanke bei Kant geltend, der wohl auch als der Grundgedanke bezeichnet werden muss. Die Zweckmässigkeit, die den geometrischen Figuren zukommt, liegt ihm gemäss nicht darin, dass diese Figuren die Lösung einer jeden der abgezweckten Aufgaben bzw. eine jede mögliche Lösung ein und derselben Aufgabe ermöglichen, sondern vielmehr darin, dass sie die Regeln zu s ä m t l i c h e n Lösungen bzw. Lösungsmöglichkeiten in sich enthalten. Nicht das Mittelsein zur abgezweckten Auflösung jeder einzelnen Aufgabe, sondern die in der Figur gegebene E i n h e i t der Regeln zur Auflösung der Aufgaben konstituiert die Zweckmässigkeit der Figur. Die Zweckmässigkeit der Zirkelfigur liegt hiernach darin, dass sich in ihr verschiedene Regeln zur Einheit verbinden, Regeln, die zur Auflösung verschiedener Aufgaben oder zu verschiedenen Lösungen einer Aufgabe tauglich sind. Der Zirkel ist zweckmässig, da er sämtliche Lösungsmöglichkeiten z.B. der Aufgabe, aus einer gegebenen Grundlinie und dem ihr gegenüberstehenden Winkel ein Dreieck zu konstruieren, wie Kant sagt, »insgesamt, als der geometrische Ort für alle Dreiecke, die diesen Bedingungen gemäss sind», in sich befasst. Wenn Kant diese Zweckmässigkeit als »Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach *einem einzigen Prinzip*» bestimmt (*Kr.d.U.* 271), so ist dem hier angedeuteten Gedanken nach der Nachdruck auf die letzten, von mir kursivierten Worte zu legen. Dieser Gedanke, dass die Zweckmässigkeit der mathematischen Gebilde in der Einheitlichkeit der in ihnen enthaltenen Regeln besteht, ist auch *Kr.d.U.* 307 ausgesprochen. Kant behauptet daselbst, dass die Vereinigung verschiedener dem Anschein nach voneinander ganz unabhängiger Regeln in einem Prinzip bei den mathematischen Gebilden uns bewunderungswürdig vorkommt. Nun ist nach Kant dasjenige, was an diesen Gebilden Bewunderung erweckt, eben ihre Zweckmässigkeit. Die Zweckmässigkeit besteht also in der Vereinigung verschiedener Regeln in einem Prinzip.

Sehr deutlich ist die Verbindung der beiden angeführten Gedanken in folgenden Sätzen bei Kant:

»Die Zirkelfigur ist eine Anschauung, die durch den Verstand nach einem Prinzip bestimmt worden: die Einheit dieses Prinzips, welches ich willkürlich annehme und als Begriff zum Grunde lege, angewandt auf eine Form der Anschauung (den Raum), die gleichfalls bloss als Vorstellung und zwar a priori in mir angetroffen wird, macht die Einheit vieler sich aus der Konstruktion jenes Begriffs ergebender Regeln, die in mancherlei möglicher Absicht zweckmässig sind, begreiflich, ohne dieser Zweckmässigkeit einen Z w e c k, oder irgendeinen andern Grund derselben unterlegen zu dürfen» (*Kr.d.U.* 274 f.).

Hier wird *erstens* von den aus der Konstruktion des Zirkelbegriffs sich ergebenden Regeln gesagt, sie seien »in mancherlei möglicher Absicht zweckmässig», d.h. doch wohl: sie ermöglichen die Auflösung verschiedener Aufgaben oder mehrere Auflösungen einer Aufgabe. Diese Zweckmässigkeit ist eine äussere Zweckmässigkeit. *Zweitens* wird aber von der Zweckmässigkeit gesprochen, die in der E i n h e i t der Regeln besteht. Die »Zweckmässigkeit ohne Zweck», die in dem letzten Satz des angeführten Zitats erwähnt wird, bezieht sich nicht auf die in dem vorangehenden Nebensatze behauptete Zweckmässigkeit, sondern auf die »Einheit vieler ... Regeln». Dies geht schon aus dem Aufbau des Satzes deutlich hervor, und wird auch durch den Gedankengang der gleich darauf folgenden Sätze völlig bestätigt. Kant vergleicht hier die formale Zweckmässigkeit der Zirkelfigur mit der realen eines Gartens, die in der »Ordnung und Regelmässigkeit der Bäume, Blumenbeete, Gänge usw.» besteht. Kant hat eben die »Regelmässigkeit» des Zirkels (vgl. hierzu auch *Kr.d.U.* 70), d.h. die Einheitlichkeit der in ihm enthaltenen Regeln, und nicht die Tauglichkeit dieser Regeln zur Auflösung der Aufgaben im Auge, wenn er die Zweckmässigkeit der Zirkels mit der inneren Zweckmässigkeit des Gartens vergleicht.

Zur Erklärung des Ineinanderfliessens der beiden angeführten Gedanken bei Kant könnte folgende Überlegung dienen, die mit einem zu Anfang dieser Studie entwickelten allgemeinen Gedanken übereinstimmt. Gehen wir von dem Fall aus, dass die Lösung

verschiedener Aufgaben, sagen wir der Einfachheit wegen der beiden Aufgaben A und B, gesucht wird. Was wir hier in Bezug auf diesen Fall ausführen werden, lässt sich ohne Schwierigkeiten auch auf den Fall übertragen, wo von der Tauglichkeit der Zirkelfigur nicht zur Auflösung vieler Aufgaben, sondern zu mehreren Auflösungen derselben Aufgabe die Rede ist. Dasjenige, was eine Lösung einer jeden der genannten Aufgaben ermöglicht, ist in Bezug hierauf als zweckmässig zu bezeichnen; es ist nämlich dann Mittel zur Erreichung eines Zwecks. Die Zirkelfigur ermöglicht die Auflösung der genannten Aufgaben; sie ist dann zweckmässig im soeben angeführten Sinne. Es ist nun zu beachten, dass die Zweckmässigkeitsbeziehung zu verschiedenen Zwecken oder zu verschiedenen Momenten eines Zwecks, wie wir gesehen haben, gewöhnlich als eine einheitliche Bestimmtheit des Zweckmässigen, und zwar als ein besonders hoher Grad der Zweckmässigkeit, gedeutet wird. Dies ist dem Wertmoment des Zweckmässigkeitsbegriffs zur Last zu legen. Der Wert, den man dem als zweckmässig Bezeichneten mit Rücksicht auf seine Beziehung zu einem Zweck beilegt, schmilzt mit dem Wert, den man ihm wegen seiner Beziehung zu einem anderen Zweck beilegt, zu einer Einheit zusammen: das Zweckmässige erscheint dann als »besonders zweckmässig». So erscheint die Zirkelfigur als besonders zweckmässig, weil sie die abgezweckte Lösung mehrerer Aufgaben ermöglicht. Wird nun, wie dies bei Kant der Fall ist, die Auflösung einer jeden Aufgabe als ein b e s o n d e r e r Zweck, als Gegenstand einer besonderen Willensrichtung, gefasst, so liegt der Übergang zu dem Gedanken sehr nahe, die Zweckmässigkeit bestehe in der E i n h e i t l i c h k e i t der Regeln zur Auflösung der Aufgaben. Denn die Zweckmässigkeit der Zirkelfigur kann hier nicht im Mittelsein zu einem einheitlichen Zweck, etwa der Auflösung der Aufgaben A u n d B bestehen, da ja diese Aufgaben als verschiedene Zwecke gefasst sind; die Zweckmässigkeit kann auch nicht durch das Mittelsein zur Auflösung der Aufgabe A o d e r zur Auflösung der Aufgabe B konstituiert werden: denn sie soll ja etwas Einheitliches sein. Sie scheint dann eben in dem Zusammengehen des Mittelseins zur Auflösung von A mit dem Mittelsein zur Auflösung von B bestehen zu müssen, d.h. dann in der Einheit der Regeln für die Lösung verschiedener Aufgaben.

Die Zweckmässigkeit der Zirkelfigur erhält damit die Bedeutung der Einheitlichkeit der in ihr enthaltenen Regeln, die zur Auflösung verschiedener Aufgaben dienen. Kant deutet diese Einheitlichkeit als Zusammenstimmung der Mannigfaltigkeit der im konstruierten Zirkel enthaltenen Regeln zur Einheit des Begriffs 'Zirkel' oder, allgemeiner ausgedrückt, als Harmonie der anschaulich gegeben Figur und des Begriffs (vgl. *Kr.d.U.* 274). Es ist jedoch zu beachten, dass der Begriff von Kant hierbei nicht eindeutig als Zweck gefasst wird. Es verhält sich hier nicht wie bei der qualitativen inneren Vollkommenheit, bei der die Mannigfaltigkeit auf den Begriff von einem Dinge, »wie es sein sollte» bezogen wird, und auch nicht wie bei der logischen Zweckmässigkeit der Natur, bei der die Einheit, zu der die Mannigfaltigkeit der empirischen, besonderen Gesetze zusammenstimmen soll, als etwas von der Vernunft Gefordertes, d.h. als Zweck, gefasst wird. Der Zweckcharakter des Begriffs »Zirkel» im Verhältnis zu der in dem anschaulich gegebenen Zirkel enthaltenen Menge von Regeln tritt keineswegs so eindeutig hervor. Vielmehr scheint hier die Einheit dieser Regeln ihren Zweckmässigkeitscharakter für Kant dennoch durch den Gedanken an das Mittelsein zu einem äusseren Zweck, nämlich der Auflösung gewisser Aufgaben, zu erhalten. Der Übergang von dem Gedanken an den äusseren Zweck zu dem Gedanken der inneren Zweckmässigkeit ist hier nicht endgültig vollzogen. Kant bleibt bei diesem Übergang sozusagen halbwegs stehen. Er bezeichnet die Zweckmässigkeit der geometrischen Figuren als eine »äussere Vollkommenheit». Ihre Zweckmässigkeit ist also dennoch eine äussere, obgleich sie nach Kant zugleich auch ein Verhältnis der anschaulich gegebenen Figur zur Einheit des Verstandes angeben soll. —

Dass der Zweckmässigkeit auch hier, sofern sie eine Harmonie der Mannigfaltigkeit der in der anschaulich gegebenen Figur enthaltenen Regeln zur Einheit des Begriffs ausdrücken soll, der Doppelgedanke des Bestimmtseins und zugleich auch des Nicht-Bestimmtseins dieser Mannigfaltigkeit durch den Begriff zugrunde liegt, tritt sehr deutlich in den Ausführungen Kants *Kr.d.U.* 274 ff. zutage. Kant hebt hervor, dass die Einheit der Regeln, die in der anschaulich vorliegenden Zirkelfigur enthalten sind, aus der Einheit des Begriffs 'Zirkel', der als ein Prinzip der Konstruktion des Zirkels zugrunde liegt, sich »gar wohl, aber

nur im allgemeinen begreifen» lässt. (Vgl. hierzu das oben angeführte Zitat aus *Kr.d.U.* 274 f.). Sie lässt sich »begreifen», sofern eben »die Zirkelfigur eine Anschauung ist, die durch den Verstand nach einem Prinzip *bestimmt* worden» (kurs. von mir). Sie lässt sich »nur im allgemeinen» begreifen, sofern die Bestimmtheit der Anschauung nicht allein aus dem Begriff hergeleitet werden kann, sofern die in ihr enthaltenen Regeln insgesamt synthetisch sind und nicht aus dem Begriff des Zirkels folgen (*Kr.d.U.* 275). Mit anderen Worten: Aus dem Begriff, der als ein Prinzip der Konstruktion zugrunde gelegt wird, kann ich folgern, dass die aus der Konstruktion sich ergebenden Regeln eine Einheit bilden werden. Insofern kommt dem Begriff ein Bestimmen zu. Dagegen kann ich aus dem Begriff nicht folgern, welche Regeln es sein werden. Die Zusammenstimmung der in dem konstruierten Zirkel enthaltenen Regeln zur Einheit des Begriffs hat, sofern die Bestimmtheit dieser Regeln nicht aus dem Begriffe folgt, den Charakter des Zufälligen. Sie erscheint dann als etwas nur nach Zwecken Erklärliches: Die Einheit der Regeln hat, wie Kant sagt, »das Ansehen, als ob sie empirisch einen von unserer Vorstellungskraft unterschiedenen äussern Grund der Regeln habe, und also die Übereinstimmung des Objekts zu dem Bedürfnis der Regeln, welches dem Verstande eigen ist, an sich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sei» (*Kr.d.U.* 275 f.).

Das Nicht-Bestimmtsein der in der anschaulich vorliegenden Zirkelfigur enthaltenen Regel durch den der Figur zugrunde liegenden Begriff[1], welche Regeln jedoch zugleich auch als zur Einheit des Prinzips zusammenstimmend erkannt werden, erweckt nach Kant bei erster Entdeckung Verwunderung, bei wiederholter Beobachtung — Bewunderung. Kant meint nun, dass diese Bewunderung sich als rechtmässig einsehen lasse. Fasst man die räumliche Bestimmtheit des anschaulich gegebenen Zirkels als etwas Objektives und Empirisches, so muss die Zusammenstimmung der Regeln dieser Figur zur Einheit des Verstandes, d.h. ihre Zweckmässigkeit, stets Bewunderung einflössen (*Kr.d.U.* 274). Aber der Grund zur Bewunderung wird nicht entfernt,

[1] Kant sagt etwas irreführend »*Unvereinbarkeit* einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm (scil. dem Gemüt) zum Grunde liegenden Prinzipien» (*Kr.d.U.* 277; kurs. von mir).

auch wenn man der kritischen Raumauffassung gemäss den Raum als eine apriorische Anschauungsform fasst. Diesem Standpunkte nach, zu dem uns, wie Kant meint, die apriorische Erkennbarkeit der in der konstruierten Figur enthaltenen Regeln von selbst bringen müsste, haben diese Regeln und ihre Einheitlichkeit einen apriorischen Grund. Das besagt nach Kant, dass ich »in die Figur, die ich einem Begriffe angemessen zeichne, d.i. in meine eigene Vorstellungsart von dem, was mir äusserlich, es sei an sich, was es wolle, gegeben wird, die Zweckmässigkeit hineinbringe, nicht von diesem über dieselbe empirisch belehrt werde ...» (*Kr.d.U.* 276). Aber durch die Lehre von der Idealität des Raumes soll nur die apriorische Erkennbarkeit der Regeln, die aus der Konstruktion des Begriffs 'Zirkel' folgen, verständlich werden; die Regeln selbst werden dadurch nicht als logische Folgen des Begriffs gefasst. Die Harmonie zwischen dem Begriff und der Anschauung in ihrer formalen Bestimmtheit ist auch dieser Raumlehre gemäss bloss »im allgemeinen» verständlich. Die Vereinigung der Form der Anschauung mit dem Verstande ist in Bezug darauf, »dass sie gerade diese und keine andere ist, uns unerklärlich» und erweckt Bewunderung.

Wie immer, wo es sich um die Zweckmässigkeit als die Zusammenstimmung von Besonderem zum Allgemeinen handelt, deutet Kant auch hier an, dass der Grund dieser Zusammenstimmung in etwas Übersinnlichem liege. Sie lasse uns »etwas über jene sinnliche Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam ... ahnen, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag» (*Kr.d.U.* 277).

Die Zweckmässigkeit der organisierten Wesen.

Die objektive Zweckmässigkeit der Natur ist nach der Kantischen Einteilung teils eine äussere, teils eine innere. Auf die äussere, welche das teleologische Verhältnis der Naturprodukte zueinander betrifft und zum Grundproblem der Teleologie führt, gehen wir in diesem Zusammenhang nicht ein. Erst in der vierten Studie soll sie zum Gegenstand unserer Untersuchung werden. Das Verständnis des Zweckmässigkeitsbegriffs bei Kant,

worauf es uns hier vor allem ankommt, würde durch die Erörterung des Kantischen Begriffs der Nützlichkeit des einen Naturgegenstandes für den anderen nicht gefördert werden. Sehr wichtig für den Zweck unserer Untersuchung ist dagegen das Studium der zweiten Art der objektiven Zweckmässigkeit in der Natur, nämlich derjenigen der organisierten Wesen. Das Problem des Organismus bildet den Mittelpunkt der Kritik der teleologischen Urteilskraft und ist für das Eindringen in den Zweckmässigkeitsbegriff bei Kant von grundlegender Bedeutung.

Die Zweckmässigkeit der organisierten Wesen ist nach Kant eine reale, objektive und innere. Sie ist real, sofern bei ihr ein bestimmter Zweck als Grund der Möglichkeit des als zweckmässig Bezeichneten angesehen wird und sofern es sich bei ihr um die Beurteilung der kausalen Verbindung von realen Gliedern, d.h. des kausalen Bedingtseins der Teile des Organismus, handelt (vgl. *Kr.d.U.* 279). Sie ist objektiv, sofern bei ihr ein bestimmter objektiver Zweck angenommen wird. Sie ist schliesslich eine innere, sofern der Organismus selbst als Zweck gefasst ist. Der Umstand, dass die Zweckmässigkeit hier zugleich eine im angegebenen Sinne reale und eine innere sein soll, führt zu einem schwierigen Problem. Die kausale Verbindung der Teile erscheint zugleich als das Bestimmtsein der Teile durch einen Zweck. Der kausale (mechanische) und der teleologische Gesichtspunkt sind hier innerlich verwoben. Die Möglichkeit ihrer Verbindung bildet das Hauptproblem der Kantischen Untersuchung; dieses Problem wird der Gegenstand der dritten Studie sein. Hier wollen wir ausschliesslich den Sinn der inneren Zweckmässigkeit, die Kant den organisierten Wesen beilegt, ins Auge fassen. Es wird sich zeigen, dass die Kantische Charakteristik des organisierten Wesens unsere bisherigen Ausführungen über den Begriff der inneren Zweckmässigkeit durchweg bestätigt.

Kant definiert: »Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben» (*Kr.d.U.* 295). Diese Definition soll der zusammenfassende Ausdruck für folgende drei Gedanken sein, die für organisierte Wesen Gültigkeit besitzen:

1. Die Organismen als Naturzwecke sind »von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung» (*Kr.d.U.* 286).

2. Die Teile des Organismus sind »(ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich» (*Kr.d.U.* 290).

3. Die Teile des Organismus sind »von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form» (*Kr.d.U.* 291).

Wir suchen diese Gedanken und ihren Zusammenhang zu erläutern. Kant glaubt aus gewissen Eigenschaften der organisierten Wesen, auf die wir später einzugehen haben werden, den Schluss ziehen zu können, dass die organisierten Naturprodukte einer bloss mechanichen Erklärung trotzen. Nach dem Prinzip des Mechanismus ist ein Naturprodukt als Ganzes, wie Kant sagt, eine »Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile» (*Kr.d.U.* 349). Das Ganze ist diesem Prinzip nach durch die Teile bedingt und ihnen gegenüber sekundär. Die Organismen lassen sich nun Kants Meinung nach nicht als solche, durch die Teile bedingte Ganze verstehen. Ihre innere Beschaffenheit fordert eine andere Betrachtungsweise. Denn ihre Funktionen und ihr innerer Aufbau weisen eine Struktur *sui generis* auf, die von derjenigen des Anorganischen streng zu unterscheiden ist, ja — wie Kant meint — »nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen», besitzt (*Kr.d.U.* 294). Worin besteht nun nach Kant diese eigenartige Struktur der organisierten Wesen? Zusammenfassend können wir antworten: in einem doppelten Verhältnis der Teile zum Ganzen, dem Bestimmt- oder Bedingtsein der Teile durch das Ganze und dem Bestimmtsein des Ganzen durch die Teile.

Das angenommene Bedingtsein der Teile durch das Ganze bei einem Organismus wird von Kant auch so ausgedrückt, dass wir es hier mit einem Ding, das Zweck ist, zu tun haben und dass das Verhältnis der Teile zum Ganzen dasjenige der Zweckmässigkeit ist. Die Form und die Verbindung der Teile ist zweckmässig, sofern sie durch das Ganze als Zweck bedingt ist. Von Gewicht ist, dass hier, im Gegensatz zu dem Verhältnis bei einem Kunstwerk, nicht die Idee vom Ganzen, sondern das Ganze selbst als das Bestimmende gedacht ist. Ein Kunstwerk

ist »das Produkt einer von der Materie (den Teilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Kausalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Teile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen... bestimmt wird» (*Kr.d.U.* 290). Hier ist die bei dem Künstler vorhandene Idee vom Ganzen die Ursache der Verbindung der Teile zum Ganzen. Bei dem Naturzweck ist keine wirkliche Zweckvorstellung oder irgendein nach Zwecken handelnder Wille vorhanden. Die Natur organisiert sich selbst (*Kr.d.U.* 293). Deswegen sagt man nach Kant zu wenig, wenn man den Organismus ein »Analogon der Kunst» nennt (ibid.). Das Ganze ist hier selbst dasjenige, wodurch die Verbindung der Teile bestimmt ist. Wenn wir bei der Beurteilung der Naturzwecke eine Idee des Ganzen zugrundelegen, so ist diese Idee des Ganzen nicht die Ursache der Verbindung der Teile, sondern »Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist» (*Kr.d.U.* 291; gesperrt von mir). — Kants Ausdrucksweise an dieser Stelle könnte an und für sich vielleicht auf zweierlei Art gedeutet werden. Entweder ist das Verhältnis der Teile zum Ganzen im Organismus an und für sich schon als teleologisch zu bezeichnen; dass das Ganze Zweck, die Verbindung der Teile Mittel ist, würde dann eben das Bestimmtsein der Verbindung der Teile durch das Ganze zum Ausdruck bringen. Oder auch ist das Verhältnis der Teile zum Ganzen nur insofern als teleologisch zu bezeichnen, als wir bei der Beurteilung der Organismen eine Zweckvorstellung zugrundelegen; nur mit Rücksicht auf diese Zweckvorstellung würde die Bezeichnung des Ganzen als Zweck und der Verbindung der Teile als Mittel sinnvoll sein; sie ist durch die Abhängigkeit von der Zweckvorstellung bedingt. Da indessen Kant, wie wir gesehen haben (vgl. oben, S. 56 f.), einerseits zwischen Zweckvorstellung und Zweck unterscheidet, anderseits die Abhängigkeit von der Zweckvorstellung mit der Bedingtheit durch den Zweck dennoch vermischt, so brauchen wir der Verschiedenheit der beiden möglichen Deutungen keine grössere Bedeutung beizumessen. Es ist ja klar, dass auch unter der Voraussetzung, dass die zweite Deutung Kants Meinung eindeutig wiedergeben sollte, die teleologische Kausalität nach Kant den Gedanken an das Bestimmtsein des Mittels durch den Zweck selbst, und nicht nur durch die Zweckvorstellung enthalten muss. Die Veranlassung zur teleologischen Beurteilung der Naturzwecke liegt eben darin, dass sie ein Bestimmtsein der Teile durch das Ganze aufweisen. Wie könnte aber Klarheit und Erkenntnis in Bezug auf das Verhältnis der Teile zum Ganzen im Organismus dadurch gewonnen werden, dass die Verbindung der Teile als Mittel, das Ganze als Zweck gefasst werden, wenn die Kausalität nach Zwecken nicht auch ein Bedingtsein des Mittels durch den Zweck bedeutete. Versteht man unter der teleologischen Beurteilung bloss die Annahme des Bedingtseins des Mittels durch die Zweckvorstellung, so scheint durch die teleologische Beurteilung der Organismen, d.h. durch die Annahme einer Vorstellung des Ganzen als Ursache der Verbindung der Teile, das für die Organismen eigentümliche Verhältnis des Bedingtseins der Teile durch das Ganze gar nicht geklärt werden zu können.

Mit dem Gedanken, dass die Teile des Organismus durch das Ganze bedingt sind, verbindet sich bei Kant auch der Gedanke, dass das Ganze durch die Teile bedingt ist. Die Teile bzw. ihre Verbindung sind Mittel, das Ganze ist Zweck. Als Mittel sind die Teile aber auch die wirkenden Ursachen des Ganzen. Es ist, wie später gezeigt werden soll (vgl. die dritte Studie), ein wichtiger Gedanke bei Kant, dass die teleologische Betrachtungsweise die mechanische impliziert. Das Bestimmtsein des Mittels durch den Zweck hebt nach Kant das Bewirktsein des Zwecks durch das Mittel nicht auf, sondern setzt es vielmehr voraus. Im Organismus wird, wie Kant sagt, »die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurteilt» (*Kr.d.U.* 291).

Sofern es sich bei dem Organismus um einen Naturzweck handelt, d.h. um ein Produkt der Natur, gehen die Teile dem Ganzen voran, und ihre Verbindung ermöglicht das Ganze. Sofern es sich bei ihm um einen Naturzweck handelt, geht das Ganze den Teilen voran und bestimmt die Form und Verbindung derselben. Der Organismus als Ganzes ist sonach zugleich etwas durch seine Teile Bedingtes und etwas sie Bedingendes. So kann Kant behaupten, dass die organisierten Wesen »von sich selbst Ursache und Wirkung sind». Der Zusatz »obgleich in zwiefachem Sinne», der diesen, wie Kant sagt, »etwas uneigentlichen und unbestimmten Ausdruck» (*Kr.d.U.* 289) erläutern soll, be-

zieht sich — soweit ich sehe[1] — auf den Gedanken, dass im Organismus die mechanische Abhängigkeit des Ganzen von den Teilen mit der teleologischen der Teile vom Ganzen verbunden ist. Der Organismus ist *Ursache* von sich selbst im Sinne der Betrachtung nach Zweckursachen, sofern er die Verbindung seiner Teile zum Ganzen bestimmt, Der Organismus ist *Wirkung* von sich selbst im Sinne der mechanischen Betrachtungsweise, indem er durch die durch ihn bestimmten Teile bewirkt wird. Der Organismus kann von Kant als Ursache und Wirkung *von sich selbst* bezeichnet werden, da das Ganze, das die Verbindung der Teile bestimmt, und die Teile als verbunden e i n e m Gedanken bei Kant nach, wie wir gesehen haben (oben, S. 59), gleichgesetzt werden.

Was Kant mit der Behauptung des Bedingtseins der Teile durch das Ganze zum Ausdruck bringen will, ist nicht die logische Korrelation der Begriffe 'Teil' und 'Ganzes', d.h. der Gedanke, dass 'Teil' seinem Begriff nach Teil eines Ganzen ist. Es kommt ihm auch nicht nur darauf an, die Tatsache festzustellen, dass die Teile eines Organismus nur als zum Ganzen gehörend ihre Bestimmtheit und Existenz behalten, vom Ganzen getrennt dagegen sich rasch verändern und zersetzen. Kant will mit der angeführten Behauptung vielmehr sagen, dass d a s G a n z e d i e U r s a c h e d e r E x i s t e n z, d e r B e s t i m m t h e i t u n d d e r V e r b i n d u n g d e r T e i l e ist. Da nun die Teile als verbunden doch auch wieder mit dem Ganzen zusammenfallen sollen, so erhält das Verursachen selbst den Sinn der Produktion von sich selbst, oder des Hervorgehens aus sich selbst. Diesen Charakter sollen nach Kant sämtliche Prozesse besitzen, die er zur Charakteristik des Organismus einführt und auf die wir alsbald einzugehen haben werden. Wenn Kant dem organisierten Wesen im Gegensatz zur blossen Maschine, die lediglich b e w e g e n d e Kraft besitzt, b i l d e n d e Kraft beilegt (*Kr.d.U.* 292 f.), so soll dies besagen, dass die Wirkungen des Organismus aus ihm selbst ihre Bestimmtheit und Form erhalten. Sie sind nicht nur notwendige zeitliche Folgen von gewissen Veränderungen im Organismus, sondern sie werden vom Organismus selbst wieder gestaltet und organisiert: der Organismus überträgt seine eigene Bestimmtheit auf sie. Es verhält sich nicht nur so, dass Ursache

[1] Diese Deutung des Kantischen Ausdrucks ist auch bei Ungerer, *Die Teleologie Kants*, S. 74 angedeutet.

und Wirkung hier ihrer ganzen Form nach (»Mischung des Stoffes», Organisation der Teile u.dgl.) gleich sind, sondern auch so, dass die Bestimmtheit der Wirkung aus der Ursache hervorgeht: sie ist in der Ursache »präformiert».[1]

Das Verhältnis des Bedingtseins der Teile durch das Ganze »erfordert» nach Kant, dass die Teile sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, »dass sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, dass umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme...» (*Kr.d.U.* 291). Diese Behauptung Kants ist nicht ohne weiteres einleuchtend. Dass das Bedingtsein der Teile durch das Ganze das von Kant geforderte Verhältnis der Teile zueinander implizieren soll, lässt sich nicht ohne weiteres einsehen. Kant scheint hier eine gewisse Voraussetzung im Stillen zu machen, ohne welche seine Behauptung unverständlich wäre. Daraus, dass ein Teil durch das Ganze verursacht wird, folgt nicht unmittelbar, dass er durch die anderen Teile, die mit ihm zusammen das Ganze bilden, verursacht sein muss. Denn was vom Ganzen in seinem Verhältnis zu einem Teil gilt, braucht gar nicht von jedem der übrigen Teile im Verhältnis zu diesem Teil zu gelten. Dies ist eine Behauptung, die man, wie ich glaube, allgemein zugeben wird. Man könnte dann aber höchstens sagen, dass wenn ein Teil (A) durch das Ganze kausal bestimmt ist, so ist ein anderer Teil des Ganzen e i n T e i l der Ursache von A. Dies besagt jedoch etwas ganz anderes, als die Kantische Behauptung, dass jeder Teil jeden anderen verursache und als solcher ein hervorbringendes Organ sei. Übrigens nimmt Kant selbst an,

[1] Hieraus folgt unmittelbar, dass die organisierten Wesen nur aus organisierten Wesen entstehen können. Kant lehnt eine *generatio æquivoca* als »die Erzeugung eines organisierten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisierten Materie» bestimmt ab (*Kr.d.U.* 370, Fussnote). Da Kant ferner zur Theorie der Epigenesis oder »generischen Präformation» neigt (*Kr.d.U.* 376, 378 f.), so fingiert er als letzten Grund der Organismen wie auch alles Geschehens in denselben eine ursprüngliche Organisation, »eine gemeinschaftliche Urmutter», in der alle organisierten Wesen präformiert sind, und von der sie nach mechanischen Gesetzen abstammen (*Kr.d.U.* 369). Auf die nähere Ausführung der einzelnen biologischen Ansichten Kants wollen wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen. Ich verweise auf die verdienstvolle Arbeit von Roretz: *Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen.*

dass gewisse Teile des tierischen Körpers (Häute, Knochen, Haare) zwar durch das Ganze des Organismus bedingt, d.h. um des Ganzen willen, da sind, aber dennoch keine hervorbringenden Organe sind; sie können auch nach rein »mechanischen Gesetzen begriffen werden« (*Kr.d.U.* 298). — Wenn Kant also meint, dass das Bedingtsein der Teile durch das Ganze das wechselseitige Hervorbringen der Teile des Organismus »fordert«, so ist zu bemerken erstens, dass dies seiner Meinung nach nicht für a l l e Teile gilt, und zweitens, dass Kant bei diesem Gedanken, wenn er verständlich sein soll, eine gewisse Voraussetzung gemacht haben muss. Die Voraussetzung scheint mir im folgenden bestehen zu müssen: Bei dem Gedanken des Bedingtseins der Teile durch das Ganze des Organismus ist angenommen, dass die Fähigkeit, den Organismus als Ganzes hervorzubringen, die der Organismus als Ganzes besitzt, auch auf die durch den Organismus hervorgebrachten Teile zu übertragen ist; jeder Teil ist dann selbst ein hervorbringendes Organ, er ist die Ursache des Organismus als eines Ganzen und dann auch der übrigen Teile des Organismus. Das Bedingtsein der Teile durch das Ganze hat diesem Gedanken nach den Charakter des Durchdrungenseins vom Ganzen. In jedem Teil ist die für das Ganze charakteristische Fähigkeit, das Ganze wieder hervorzubringen, enthalten.

Wie das Verursachen der Teile durch das Ganze, so ist auch das wechselseitige Verursachen der Teile des Organismus im Sinne des »Hervorbringens« zu verstehen. Kant sagt ausdrücklich: jeder Teil ist »ein die andern Teile (folglich jeder den andern wechselseitig) h e r v o r b r i n g e n d e s Organ« (*Kr.d.U.* 292). Dadurch ist der Unterschied dieses wechselseitigen Verhältnisses zwischen den Teilen eines Organismus gegenüber demjenigen klar angegeben, das durch die Kategorie der Wechselwirkung bei Kant ausgedrückt ist. Die Wechselwirkung wird von Kant als »wechselseitige Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Akzidenzen« bestimmt (*Kr.d.r.V.*, B. 183). Bei einer Wechselwirkung, einem *commercium* der Substanzen, handelt es sich um eine mechanische Verbindung der Teile zu einem Aggregat, nicht um eine organische Zusammenschliessung zu einem organisierten Ganzen. Der Hauptunterschied besteht darin, dass bei der Wechselwirkung der eine Teil nicht, wie bei dem Organismus, Ursache der Existenz eines anderen Teiles ist. Bei dem

commercium der Teile hat jeder Teil als Substanz Existenz »auch ausschliesslich von den übrigen« (*Kr.d.r.V.*, B. 113). Die Teile sind n e b e n geordnet; wäre der eine Teil Ursache der Existenz des anderen, so wäre dieser als Wirkung jenem als Ursache seines Daseins u n t e r geordnet (*Kr.d.r.V.*, B. 112). Erde und Mond stehen nach Kant im Verhältnis der Wechselwirkung zueinander; sie beeinflussen einander, indem sie einander in Ansehung gewisser Akzidenzien bestimmen, werden aber nicht, wie die Teile eines Organismus, durcheinander hervorgebracht.[1]

Liegt im Bedingtsein der Teile durch das Ganze, dass jeder Teil die Ursache jedes anderen ist, so ist damit auch gegeben, dass jeder Teil die Ursache von sich selbst ist. Ein gewisser Teil ist als Ursache anderer Teile, die ihn verursachen, auch Ursache von sich selbst. Die Verursachung ist hier jedoch nicht unmittelbar, sondern durch die Verursachung der anderen Teile vermittelt. Jeder Teil ist Organ, aber nicht notwendig selbst ein Organismus, d.h. nicht notwendig etwas, das sich selbst u n m i t t e l b a r hervorbringt. Wenn Kant sagt, dass in einem Organismus alles als organisiert betrachtet werden muss (*Kr.d.U.* 298), so besagt dies in Bezug auf die Teile des Organismus keineswegs notwendig, dass jeder Teil als solcher sich selbst organisiert. Wir können drei Stufen des Organisierens bei Kant unterscheiden:

---

[1] Driesch hat in einem Aufsatz *Die Kategorie »Individualität« im Rahmen der Kategorienlehre Kants* den Unterschied zwischen der Gemeinschaftskategorie, die eine mechanische Wechselwirkung oder »Koordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat« (S. 36) angibt, und der organischen Verbindung der Teile zu einem Ganzen bei Kant treffend charakterisiert. — Wenn er jedoch die Relationskategorien durch die Einführung einer vierten — der »Individualitätskategorie« — im Kantischen Geiste zu vervollständigen meint, wobei diese Individualitätskategorie ein unanalysierbares, undefinierbares Verhältnis der Teile zum Ganzen angeben soll, das für die organische Ganzheit typisch ist, so kann ich ihm nicht zustimmen. Wie Kant die organische Ganzheit fasst, kann sie für ihn keine Kategorie sein. Zwar muss zugegeben werden, dass wenn Kant die teleologische Betrachtungsweise der Organismen als eine Maxime der reflektierenden Urteilskraft angibt, damit auch der Gedanke der objektiven Gültigkeit derselben vorausgesetzt ist (vgl. die dritte Studie). Man darf jedoch nicht die von Kant ausdrücklich hervorgehobene Subjektivität dieser Maxime, wodurch die eindeutige Fassung des Verhältnisses des Ganzen zu den Teilen im Organismus im Sinne einer Kategorie ausgeschlossen ist, aus den Augen verlieren.

1. Ein Teil ist organisiert, wenn er als *Organ* für das Ganze betrachtet werden kann. Gewisse Teile des tierischen Körpers, denen nach Kant keine hervorbringende Funktion zukommt, wie etwa »Häute, Knochen, Haare» sind als solche nach bloss mechanischen Gesetzen begreiflich. Ihre Ursache aber, »welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modifiziert, formt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, (muss) immer teleologisch beurteilt werden» (*Kr.d.U.* 298). Die angeführten Teile erscheinen als Mittel oder Werkzeuge (Organe) für den Organismus als Ganzes, obgleich sie selbst nicht hervorbringend sind.

2. Ein Teil des Organismus ist organisiert, wenn er als ein *hervorbringendes Organ* betrachtet werden kann. Der Teil ist durch das Ganze hervorgebracht und bringt selbst andere Teile hervor.

3. Der *Organismus als Ganzes* ist organisiert. Er organisiert sich selbst. Das Ganze bringt sich selbst hervor, ist seiner Bestimmtheit und Funktion nach durch sich selbst als Zweck bestimmt.

Die Teile des Organismus, die Kant als hervorbringende Organe betrachtet, sind im zweiten, nicht im dritten Sinne organisiert.

Das angebene Verhältnis der Teile zum Ganzen sowie der Teile untereinander in einem organisierten Wesen wird von Kant durch den Satz charakterisiert, dass alles im Organismus Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Als Organ ist jeder Teil Mittel für das Ganze als Zweck; als durch das Ganze bestimmt ist er aber auch Zweck für andere Teile. Die innere Zweckmässigkeit des Organismus gibt nicht nur das Verhältnis der Teile zum Ganzen, sondern auch das Verhältnis der Teile zueinander an. Der Zweckcharakter kommt nicht nur dem Organismus als Ganzem zu, sondern breitet sich auf einen jeden Teil desselben aus. Dieser Sachverhalt ist eine natürliche Folge einer schon zu Anfang dieser Studie angedeuteten Dialektik des Kantischen Begriffs des organisierten Ganzen. Wenn das Ganze als Zweck für die durch dasselbe bestimmten Teile bzw. für die durch dasselbe bestimmte Verbindung der Teile gefasst wird, so ist das Ganze zunächst in

einem abstrakteren Sinne, als etwas von den verbundenen Teilen Unterschiedenes, gedacht. Aber diese abstraktere Bedeutung des Ganzen, wobei bei ihm kein Gedanke an die zu verbindenden Teile vorausgesetzt ist, fliesst bei Kant mit dem Ganzen im Sinne des konkreten Ganzen von Teilen, d.h. im Sinne der verbundenen Teile selbst, zusammen. Der Zweckcharakter kommt dann auch der konkreten Verbindung der Teile zu. Da nun die Teile des organisierten Ganzen nicht bloss, wie etwa die Glieder eines Systems, notwendige Bestandteile des Ganzen, sondern auch wirkende Ursachen der Existenz des Ganzen sein sollen, so kann jeder von ihnen als Mittel für das Ganze (im Sinne der verbundenen Teile) und, da das Ganze die Teile »durchdringt», auch als Mittel für jeden anderen Teil als Zweck betrachtet werden. —

Wir haben im Vorstehenden gesucht, die Kantische Charakteristik des Begriffs »organisiertes Wesen» darzustellen und zu erläutern. Die kritischen Bemerkungen, die wir jetzt folgen lassen, beschäftigen sich erstens (1) mit der Frage, ob die Kantische Bestimmung des Organismus logisch haltbar ist, und zweitens (2) mit der Frage, ob die Kantische Deutung gewisser empirischer Tatsachen in Bezug auf die sog. organisierten Wesen, welche Deutung bei Kant zu der angeführten Bestimmung des Begriffs 'Organismus' führt, berechtigt sei.[1]

1. Der Kantische Gedanke, dass der Organismus Ursache und Wirkung von sich selbst ist, leidet an einer inneren Schwierigkeit. Er soll, wie wir gesehen haben, die Verbindung der mechanischen

[1] Es wird sich ergeben, dass die Beispiele, die Kant für die organischen Prozesse anführt, streng genommen nur bei einer höchst willkürlichen Deutung die von ihm bei der Definition des Organismus angegebenen Bestimmungen illustrieren können. Dabei ist der Gegensatz zwischen der wörtlich verstandenen Definition und der Exemplifikation so auffallend, dass man versucht sein könnte, die Kantischen Bestimmungen des Begriffs des Organismus erst mit Rücksicht auf die angeführten Beispiele zu d e u t e n; dabei müsste Kants Ausdrucksweise bei der Definition dieses Begriffs als uneigentlich betrachtet werden. Ein solches Verfahren (man findet es z.B. bei Paul Bommersheim, *Der vierfache Sinn der inneren Zweckmässigkeit in Kants Philosophie des Organischen,* S. 293) erscheint mir jedoch wie jedes »Umdeuten» oder »Wegdeuten» als konstruktiv. Wir haben die klar ausgesprochenen, einander widersprechenden Gedanken bei Kant einfach hinzunehmen und suchen nur nach dem inneren Grund der Widersprüche. Der Grund ist hier, wie im Text nachzuweisen sein wird, die Dialektik des Kantischen Begriffs der inneren Zweckmässigkeit.

Kausalität mit der teleologischen zum Ausdruck bringen. Die Schwierigkeit, die beiden Kausalitäten auf eine eindeutige Art zu verbinden, ist das Grundproblem der Kritik der teleologischen Urteilskraft; wir werden uns in der dritten Studie mit diesem Problem bei Kant eingehend beschäftigen. Hier begnügen wir uns mit einer kurzen Bemerkung. Kant bestimmt an einer Stelle (*Kr.d.U.* 289) den *nexus finalis* zwischen zwei Dingen, A und B, als eine Folge A—B, bei der B »abwärts» als Wirkung von A, »aufwärts» dagegen dennoch als Ursache von A genannt werden kann. Wäre bei dieser Bestimmung der teleologischen Kausalität B in doppeltem Sinne zu verstehen, so dass B entweder B selbst, oder auch die Vorstellung von B bezeichnete, so liesse sich die Verbindung von *nexus effectivus* und *nexus finalis* leicht verstehen. B wäre dann als Wirkung von A zu bezeichnen; A als Wirkung nicht von B, sondern von der Vorstellung von B. Dass diese Deutung auf gewisse Überlegungen Kants passt, muss zugegeben werden; sie trifft jedoch keineswegs den ganzen Gedanken bei Kant. Wie schon öfters hervorgehoben wurde, scheint Kant bei der Kausalität nach Zwecken das Bedingtsein von A durch B, d.h. durch den Zweck selbst, vorauszusetzen. In Bezug auf die Organismen lässt sich der Gedanke bei Kant nicht wegdeuten, dass bei ihnen nicht die Idee vom Ganzen, sondern das Ganze selbst als die Ursache der Verbindung der Teile angesehen werden müsse. Dann aber lässt sich die Verbindung der mechanischen Kausalität mit der teleologischen ohne Widerspruch nicht durchführen. Denn wenn das Kausieren zeitliche Priorität der Ursache im Verhältnis zur Wirkung voraussetzt, wie dies nach der Kantischen Grundbestimmung der Kausalität der Fall sein soll, so besagt die genannte Verbindung das Ungereimte, dass B zugleich später und früher als A ist. — Anders ausgedrückt: Wird zwischen dem Ganzen und der Idee des Ganzen unterschieden, so kann der von Kant angenommene *nexus finalis* im Organismus durch die beiden Sätze eindeutig wiedergegeben werden: 1. die Idee des Ganzen ist Ursache des Ganzen, und 2. das Ganze ist Wirkung der Idee des Ganzen. Da indessen nach Kant in diesem Zusammenhang nicht die Idee vom Ganzen, sondern das Ganze selbst das Bestimmende sein soll, so führt die Annahme des *nexus finalis* zu den beiden Behauptungen: 1. das Ganze ist Ursache des Ganzen und 2. das Ganze ist Wirkung des Ganzen.

Der Organismus ist dann seine eigene Ursache und Wirkung. Dieser Gedanke widerstreitet, sofern es sich bei ihm um ein und dasselbe identische Ganze handelt, der Forderung der zeitlichen und qualitativen Differenz zwischen Ursache und Wirkung.

Auch der Gedanke, dass die Teile des organisierten Wesens durch das Ganze bedingt sind, ist in der Fassung, die er bei Kant erhält, logisch nicht aufrechtzuerhalten. Dieses Bedingtsein wird, wie wir gesehen haben, von Kant im Sinne des Bewirktseins der Teile bzw. ihrer Verbindung durch das Ganze gefasst. Schon der Gedanke, dass das Ganze einen Teil von sich selbst produziert, ist höchst bedenklich. Er impliziert ja das Ungereimte, dass etwas (der Teil) ein Teil der Ursache von sich selbst ist. Abgesehen hiervon gilt Kant gegenüber auch folgender Einwand: Der Gedanke des Bedingtseins der Teile durch das Ganze im Organismus hebt nach Kant, wie gezeigt wurde, keineswegs die Annahme auf, dass das Ganze seiner Existenz nach durch die Teile bedingt und durch ihre Zusammensetzung gebildet ist. Das Verhältnis zwischen Ganzem und Teilen erhält hierdurch den Sinn eines gegenseitigen kausalen Bedingtseins von der Art, dass die Existenz des einen Gliedes die Existenz des anderen als seine Ursache voraussetzt. Die Ungereimtheit dieses Gedankens liegt auf der Hand. Das Entstehen des einen Gliedes (A) setzt die Existenz und dann auch das Entstandensein des anderen (B) voraus und *vice versa*. Bevor A existiert, muss B existieren; bevor B existiert, muss A existieren. Keines der beiden Glieder kann dann aber entstanden sein.

Eine analoge Überlegung trifft schliesslich auch den Kantischen Gedanke, dass die Teile des Organismus »voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind». Dieses Kausalverhältnis wird von Kant, wie wir gesehen haben, als ein gegenseitiges Hervorbringen der Teile gedeutet. Auch hier ist dann gedacht, dass der eine so und so bestimmte Teil, um hervorgebracht zu werden, die Existenz und dann auch das Hervorgebrachtsein des anderen voraussetzt und *vice versa*. Auch hier scheint dann aber das Hervorbringen irgendeines Gliedes unmöglich zu sein. Soll B hervorgebracht werden, so muss A existieren und dann hervorgebracht sein; soll aber A hervorgebracht sein, so muss B schon existiert haben, was wieder die Existenz von A voraussetzt, usw. *in infinitum*. Die Reihe der

Bedingungen der Existenz eines jeden Gliedes verliert sich notwendig ins Unendliche. Ein Hervorbringen kann dann aber nie beginnen.[1]

2. Kant meint, dass seine Definition des organisierten Wesens als eines Naturproduktes, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist, durch gewisse empirische Tatsachen veranlasst und insofern von der Erfahrung abgeleitet ist (vgl. *Kr.d.U.* 296). Diese empirischen Tatsachen, wodurch sich das organisierte Wesen von den nicht organisierten unterscheidet, sind nach den Kantischen Beispielen *Kr.d.U.* 286 ff. Fortpflanzung, Wachstum und Ernährung, das gegenseitige Erhalten der Teile eines Organismus und die Restitution der beschädigten Teile. Sämtliche diese Funktionen fehlen bei einer Maschine. Eine Uhr etwa bringt keine andere hervor und ebensowenig ein Rad in ihr ein anderes Rad; »sie ersetzt auch nicht von selbst die ihr entwandten Teile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung geraten ist: welches alles wir dagegen von der organisierten Natur erwarten können» (*Kr.d.U.* 292).

Betrachten wir die Deutung, die Kant den genannten Funktionen der organisierten Naturprodukte gibt. Diese Deutung legt er, wie gesagt, seiner Bestimmung des Begriffs des Organischen zugrunde.

Kant sagt: »Ein Baum zeugt... einen andern Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, in der er einerseits als Wirkung, andererseits als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht und eben so sich selbst oft hervorbringend, sich als Gattung beständig erhält» (*Kr.d.U.* 286). Die Zeugung, als eine eigenartige Funktion des Organismus, soll nach Kant beweisen, dass der Organismus nicht nach bloss mechanischen Gesetzen begriffen werden kann, sondern eine teleologische Betrachtungsweise erfordert.

[1] Das hier Ausgeführte richtet sich ausschliesslich gegen die *Kantische Auslegung* der Behauptung, im Organismus sind die Teile durch das Ganze bzw. durcheinander bestimmt. Dagegen soll durch das Gesagte gar nicht entschieden werden, ob diese Behauptung, in irgendeinem anderen Sinne gefasst, berechtigt sei oder nicht.

Eine solche Betrachtungsweise ist für Kant eine Notwendigkeit, wenn ein Naturprodukt als Ursache und Wirkung von sich selbst anzusehen ist, was nach dem angeführten Gedanken Kants bei der Zeugung der Fall ist.

Es scheint mir auf der Hand zu liegen, dass wenn Kant die Zeugung als Beleg dafür betrachtet, dass der Organismus Ursache und Wirkung von sich selbst sei und deswegen teleologisch beurteilt werden müsse, er sich einer sehr deutlichen Verwechslung schuldig macht. Kant meint zu Anfang des Zitats, dass ein Baum einen a n d e r e n Baum erzeuge. Dass der Baum Wirkung und Ursache von sich selbst sei, kann also nicht den Baum als Individuum betreffen, sondern allein den Baum als Gattung. Abstrahiert man von den individualisierenden Bestimmungen des Baumes und hält man ausschliesslich an der Bestimmung »Baum einer gewissen Art» (A) fest, so bleibt von der durch die Fortpflanzung gegebenen Reihe von zeugenden Bäumen eine Reihe von völlig gleichen Gliedern »Baum A» übrig, in welcher Reihe jedes Glied tatsächlich als mit seiner Ursache und seiner Wirkung identisch bezeichnet werden könnte, dürfte man hier überhaupt noch von Ursache und Wirkung reden. Als eine Sukzession von gleichen abstrakten Gliedern betrachtet, kann jedoch die Fortpflanzung nicht als Beleg für den von Kant angenommenen Charakter der Organismen dienen. Eine solche Reihe kann auch in Bezug auf die mechanische Bewegung von Körpern angenommen werden. Auch in Bezug auf die Reihe von mechanischen Ursachen können wir sagen, dass in ihr sowohl Ursache als auch Wirkung Bewegung eines Körpers ist. Dabei liegt jedoch keine Veranlassung vor, von Zweckbestimmtheit zu reden. Nur weil Kant bei der Zeugung die genannte Reihe von abstrakten Gliedern mit der Reihe von konkreten Gliedern gleichsetzt oder verwechselt, kann er die Fortpflanzung als einen Fall betrachten, bei dem ein und dasselbe Etwas seine eigene Ursache und Wirkung ist. Denn bei einer solchen Gleichsetzung lässt sich tatsächlich von einer Kausalreihe reden, sofern hier Ursache und Wirkung verschiedene Individuen sind; ferner kann zugleich behauptet werden, dass jedes Glied dieser Reihe *seine eigene* Ursache und Wirkung sei, da man ja bei den Gliedern von den individualisierenden Bestimmungen auch abstrahiert. Nur bei einer solchen Verwechslung scheint eine Veranlassung vorzu-

liegen, das sich Fortpflanzende einer teleologischen Beurteilung im Kantischen Sinne zu unterziehen.[1]

Der Baum erzeugt nach Kant sich selbst nicht nur als Gattung, sondern auch als Individuum. Dieses letztere geschieht in dem Prozess der Ernährung und des dadurch bedingten Wachstums. Das Wachstum, das Kant als ein zweites Beispiel zur Erläuterung seiner Bestimmung des Organismus anführt, ist, wie er sagt, »in solchem Sinne zu nehmen, dass es von jeder andern Grössenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten ist. Die Materie die er (scil. der Baum) zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu spezifisch-eigentümlicher Qualität, welche der Naturmechanism ausser ihm nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus vermittelst eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eignes Produkt ist . . .« (*Kr.d.U.* 287). Sofern diese Beschreibung des Wachstums als Beleg für die Notwendigkeit verstanden werden soll, den Begriff des Organismus im Kantischen Sinne zu definieren, so ist der Akzent auf den Gedanken zu legen, dass der Baum durch die Aufnahme und Bearbeitung des Nahrungsstoffes sich selbst produziert und weiter ausbildet, wodurch er dann als seine eigene Ursache und Wirkung bezeichnet werden kann.

Es ist zu bemerken, dass die beiden Glieder der Ursachsreihe, der Baum vor und der Baum nach dem Wachstum allgemein zwar als ein und dasselbe Baumindividuum bezeichnet werden, dass sie aber dieses Individuum zu verschiedenen Zeitpunkten darstellen. Genau genommen wäre also der Prozess des Wachstums, wie Kant ihn schildert, als eine kausale Folge zwischen dem Baum A mit der Zeitbestimmung t_1 und dem Baum A mit der Zeitbestimmung t_2 zu charakterisieren, wobei der Baum A zu den verschiedenen Zeitpunkten qualitative und quantitative Differenzen aufweisen kann, dennoch aber als ein und derselbe Baum angesehen wird. Es fragt sich nun, ob der Umstand, dass die beiden, zeitlich geschiedenen Glieder der genannten Kausal-

[1] Eine ähnliche Kritik der Kantischen Überlegungen gibt Carl Hellström, *Om förhållandet emellan utvecklingsläran och etiken i Herbart Spencers syntetiska filosofi*, Uppsala 1930, S. 20 f. Vgl. auch Bommersheim, a.a.O., S. 292 f.

reihe als ein und dasselbe Baumindividuum bezeichnet werden, so dass die Kausalreihe hier als ein sich selbst Bewirken oder ein Durch-sich-selbst-Verursachtsein des Baumes erscheint, ein genügender Grund für die Kantische Definition des Organismus sein kann. Dies scheint mir nicht der Fall zu sein. Wenn Kant bei der prinzipiellen Bestimmung des Organismus ihn durch den Satz charakterisiert, dass er Ursache und Wirkung von sich selbst ist, so will er hierdurch, wie wir gesehen haben, angeben, dass im Organismus das Ganze einerseits die Teile bedingt, anderseits durch die Teile bedingt ist. Der genannte Kantische Satz soll eben dieses gegenseitige Bedingtsein von Ganzem und Teilen zum Ausdruck bringen und nicht den Umstand, dass das, was wir einen einzelnen Organismus nennen, eine zusammenfassende Bezeichnung für die Glieder einer Kausalreihe ist, die zwar alle von uns als ein und dasselbe betrachtet werden, tatsächlich aber zeitlich und qualitativ unterschieden sind. Nur wenn man annimmt, dass der Baum zu verschiedenen Zeitpunkten des Wachstums nicht nur etwas ist, das wir als ein und dasselbe Ding bezeichnen, sondern wirklich völlig identisch mit sich selbst verbleibt, könnte der Prozess des Wachstums als ein Beleg für die Richtigkeit der Kantischen Bestimmung des Organismus angesehen werden. Denn dann könnte die Verarbeitung des empfangenen Nahrungsstoffes durch den Baum zu einem Zeitpunkte, wodurch das Wachstum des Baumes und dann auch der Baum zu einem späteren Zeitpunkte bedingt ist, als ein wechselseitiges Bedingtsein der Teile durch das Ganze und des Ganzen durch die Teile aufgefasst werden. Das Hinzukommen von neuen Teilen und dass Ausbilden der alten würde ja dann den Baum als Ganzes voraussetzen, und der Baum als Ganzes würde durch die Bildung der Teile bedingt sein. Aber die genannte Annahme, die Kant hier vorauszusetzen scheint, ist logisch gesehen auf jeden Fall nicht ohne weiteres berechtigt. Vielmehr erscheint die gewöhnliche Ausdrucksweise, nach welcher der Baum in einem bestimmten Zeitpunkt und der Baum in einem späteren Zeitpunkt des Wachstumsprozesses ein und dasselbe i d e n t i s c h e Individuum sind, wörtlich genommen, höchst fragwürdig.

Eine ähnliche Bemerkung lässt sich auch gegen die Beispiele richten, die Kant zu einer dritten Gruppe zusammenführt. Sie sollen zeigen, dass ein Teil des Organismus sich selbst so er-

zeugt, »dass die Erhaltung des einen von der Erhaltung des anderen wechselseitig abhängt». Es sind die folgenden Beispiele: 1. »das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eignen Art hervor». 2. Die Blätter sind »zwar Produkte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn töten, und sein Wachstum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab». 3. Die Selbsthilfe der Natur, die Restitution eines verletzten Teiles u.dgl. (*Kr.d.U.* 288).

Bei dem ersten Beispiel kann von einem Sich-selbst-Erzeugen eines Teiles des Organismus nur dann die Rede sein, wenn dieses »Sich-selbst» sich allein auf die Artbestimmtheit bezieht. Das Erzeugende ist mit dem Erzeugten nicht identisch, es ist nur von derselben Art. Der Sachverhalt ist hier mit dem in Bezug auf die Fortpflanzung hervorgehobenen völlig analog. In Bezug auf das zweite und auf das dritte Beispiel kann mit unwesentlichen Veränderungen der Einwand wiederholt werden, den wir gegen die Kantische Deutung des Wachstums gerichtet haben. Der Baum bringt zu einer bestimmten Zeit Blätter (bestimmte, konkrete Blätter) hervor, die zur Erhaltung des Baumes, d.h. zum Bestand des Baumes zu einer späteren Zeit, dienen. Das die Blätter Hervorbringende und das seiner Existenz nach durch diese Blätter Bedingte werden zwar ein und derselbe Baum genannt, bilden jedoch zwei zeitlich geschiedene Zustände. Man ist dann nicht berechtigt, die Sache so auszulegen, dass ein und dasselbe identische Etwas Ursache und zugleich auch Wirkung von ein und demselben ist. Ähnliches gilt auch von dem dritten Beispiel. Das den beschädigten Teil Restituierende und das durch diesen Teil selbst Erhaltene ist zwar ein und derselbe Organismus, aber der Organismus mit verschiedenen Zeitbestimmungen. Auch hier darf die Ausdrucksweise, ein und dasselbe sei Ursache und Wirkung von ein und demselben, nicht in dem von Kant bei der prinzipiellen Erläuterung des Begriffs »Organisiertes Wesen» vorausgesetzten Sinne verstanden werden.

Man bemerke, dass, wenn Kant die Notwendigkeit, die Organismen einer teleologischen Beurteilung zu unterziehen, auf die Natur ihrer Funktionen: Zeugung, Wachstum und gegenseitige Kompensation der Teile, gründet, das für ihn Entscheidende nicht

etwa die empirisch festgestellte Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, diese Prozesse im einzelnen rein mechanisch zu erklären oder sie zu reproduzieren, ist, sondern allein die Überlegung, dass sie insgesamt ein Sich-selbst-Erzeugen des Organismus bzw. der Teile desselben bedeuten. Nur in Bezug auf die Aufnahme bzw. Bearbeitung der Nahrung beruft sich Kant ausdrücklich auf die faktische Unmöglichkeit, diese Prozesse rein mechanisch nachzubilden. Sie bedeuten — wie Kant sagt — eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens in Bezug auf den gegebenen Stoff, das den Organismen zukommt, »dass alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben erhält, oder auch dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derselben liefert, jene Produkte des Gewächsreichs wiederherzustellen» (*Kr.d.U.* 287). Aber auch dieses Unvermögen der Nachbildung auf mechanischem Wege steht für Kant in erster Linie nicht aus Erfahrungsgründen, sondern aus prinzipiellen Überlegungen fest. Wie könnte er sonst behaupten: »Es ist nämlich ganz gewiss, dass wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloss mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiss, dass man dreist sagen kann: es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde» (*Kr.d.U.* 337 f.)? Kant meint aus den Funktionen der organisierten Wesen eine Konstitution derselben herauslesen zu können, die so beschaffen ist, dass es unserem Verstand prinzipiell unmöglich ist, sie nach bloss mechanischen Gesetzen zu erklären. Der Grund dieser prinzipiellen Unerklärlichkeit liegt darin, dass die Grundfunktionen des organisierten Wesens insgesamt Arten der Zeugung sein sollen, d.h. eines »Sich-selbst-Hervorbringens», bei dem ein und dasselbe Ursache und Wirkung ist. Ein solches Geschehen widerspricht dem Prinzip des Mechanismus, wie er von unserem Verstand erfasst wird; wir können uns dieses Geschehen nach Kant nur vermittels einer teleologischen Beurteilung zurechtlegen.

In dem Begriff der inneren Zweckmässigkeit, wie Kant ihn einführt, haben wir in der Tat ein Schema, das dem Verhältnis

von Ursache und Wirkung, das nach Kant bei der Zeugung vorliegen soll, völlig entspricht. Dasjenige, was eine innere Zweckmässigkeit besitzt, ist sein eigenes Mittel und sein eigener Zweck zugleich. Der Zweck ist hier als das Zweckmässige bestimmend und als in ihm selbst enthalten gefasst. Es liegt hier ein Sich-selbst-Bestimmen und ein Durch-sich-selbst-Bestimmtsein vor, wie bei der Zeugung im Kantischen Sinne. Die Übereinstimmung lässt sich auch noch weiter verfolgen. Wir hatten gegen die Kantische Deutung der Fortpflanzung, des Wachstums und der Regeneration im Sinne des Sich-selbst-Zeugens des Ganzen bzw. der Teile durchweg den Einwand erhoben, dass Kant bei dieser Deutung tatsächlich unterschiedene Glieder der Kausalreihe als ein und dasselbe identische Glied auffasst. Auch gegen die Kantische Charakteristik des Organismus als etwas, dem innere Zweckmässigkeit zukommt, lässt sich ein analoger Einwand erheben. Der Organismus wird selbst als Zweck bezeichnet. Das Zweckmässige ist hier zugleich auch Zweck; oder der Zweck liegt in dem Zweckmässigen selbst. Zu dieser Einbeziehung des Zwecks in das Zweckmässige gelangt Kant durch die Gleichsetzung von zwei in der Tat unterschiedenen Gliedern der Kausalreihe. Der Zweck, im Verhältnis zu dem das organisierte Wesen als zweckmässig bezeichnet wird, ist in Wirklichkeit etwas für dieses Wesen Äusseres, wird aber von Kant auch mit dem organisierten Wesen selbst gleichgesetzt. Der Zweck ist die Erhaltung des Organismus, d.h. der Organismus von derselben Art bzw. »derselbe» Organismus in späteren Zeitpunkten, also nicht der konkrete, hier und jetzt gegebene Organismus, dem wir Zweckmässigkeit beilegen. Wenn Kant ferner sagt, dass alles im Organismus Zweck und wechselseitig auch Mittel ist, so sind auch hier, sofern es sich um die Beziehung der Teile des Organismus aufeinander handelt, Zweck und Mittel, streng genommen, geschieden. Auch hier ist der Zweck eigentlich ein äusserer. Was hier als Mittel auftritt, ist der Teil des Organismus zu einer bestimmten Zeit; Zweck ist der Teil des Organismus zu einer späteren Zeit. Mittel und Zweck beziehen sich also auf zwei zeitlich geschiedene Zustände des Teiles. Nur wenn die beiden zeitlich geschiedenen Zustände eines Teiles nicht unterschieden werden, kann gesagt werden, der Teil sei Zweck und Mittel von sich selbst zugleich.

Der Anwendung des Begriffs der inneren Zweckmässigkeit auf die organisierten Wesen liegt also als eine wesentliche Voraussetzung die Gleichsetzung von Verschiedenem zugrunde: nämlich die Gleichsetzung des Organismus von einer gewissen Gattung mit dem Bestand dieser Gattung, oder des Organismus mit seinem eigenen Bestand, oder schliesslich des Teiles des Organismus mit dem Bestand dieses Teiles. Eine solche Gleichsetzung wird, wie man aus dem vorhin Ausgeführten leicht ersieht, von Kant einem wesentlichen Gedanken nach auch bei der Deutung des Zeugungsbegriffs vollzogen. Anderseits tritt bei Kant, wie wir gesehen haben, dennoch auch der Gedanke zutage, dass die Gleichgesetzten doch verschieden sind, dass das Erzeugende und das Erzeugte nicht ein und dasselbe identische Etwas, sondern nur der Gattung nach (od. dgl.) gleich sind. So schwebt bei ihm auch der Gedanke vor, dass der Zweck, der mit dem Zweckmässigen gleichgesetzt wird, doch auch ein für dasselbe äusserer ist. Die Doppelheit, die wir im Kantischen Begriff der inneren Zweckmässigkeit gefunden haben, spiegelt sich in der Kantischen Deutung der Zeugung ab.

DRITTE STUDIE.

Mechanismus und Teleologie.

Einleitung.

Das Problem des Verhältnisses von Mechanismus und Teleologie steht im Mittelpunkt der Kritik der teleologischen Urteilskraft. Die Ausführungen Kants, in denen er zu diesem Problem Stellung nimmt, gehören zu den kompliziertesten Partien der *Kr.d.U.* Verschiedene Gedanken scheinen hier einander zu durchkreuzen. Kants Standpunkt in Bezug auf das genannte Problem ist in der Kantliteratur auch sehr verschieden verstanden worden. Die entgegengesetzten Deutungen begehen jedoch, wie mir scheint, sehr oft einen Grundfehler: sie isolieren eine Gedankenlinie bei Kant, vernachlässigen dagegen andere Gedanken oder suchen sie irgendwie wegzudeuten. Die Aufgabe eines Kommentars, wie wir ihn erstreben, kann nur die sein, sämtliche Gedanken Kants, sowohl die klar ausgesagten als auch die *implicite* vorausgesetzten, herauszuschälen und ihren inneren Zusammenhang, wenn ein solcher vorhanden ist, zu erforschen.

Beim ersten Zusehen dürfte die Kantische Aufstellung einer Antinomie der teleologischen Urteilskraft als höchst konstruktiv und willkürlich erscheinen. Der Gedankengang sieht in der Tat, äusserlich betrachtet, höchst eigenartig aus. Kant hebt hervor, dass nur die reflektierende Urteilskraft, nicht die bestimmende, die überhaupt keine Antinomie besitzt, sich in eine Dialektik verwickeln kann. Zwischen zwei notwendigen Maximen der reflektierenden Urteilskraft, der mechanischen und der teleologischen, könne ein Widerstreit, mithin eine Antinomie stattfinden (*Kr.d.U.* 312). Kurz darauf wird jedoch behauptet, dass die Maximen der reflektierenden Urteilskraft als solche sich gar nicht widersprechen (*Kr.d.U.* 315) und dass der Schein einer Antinomie zwischen den Maximen bloss dann entstehe, wenn man einen

Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft mit dem der bestimmenden verwechselt (*Kr.d.U.* 318 f.). Das ganze Problem der Antinomie scheint hierdurch schon gelöst und die langen Ausführungen der §§ 72 ff. völlig überflüssig zu sein. Denn sind die Maximen blosse subjektive Prinzipien, so sind sie nicht kontradiktorisch entgegengesetzt, sondern nur disparat und können dann sehr wohl vereinigt werden (vgl. *Kr.d.U.* 321 f.); der Widerstreit zwischen ihnen erfordert dann keine Auflösung mehr.

Immerhin ist die Sache doch nicht so einfach. Bei näherem Zusehen bemerkt man, dass die beiden Maximen der reflektierenden Urteilskraft, die Kant einander gegenüberstellt, nicht nur Vorschriften für die Reflexion sind, sondern auch gewisse Annahmen über die objektive Bestimmung der Natur implizieren. Das Problem gilt nicht nur dem Mechanismus und der Teleologie als zwei subjektiven Forschungsmethoden, sondern in erster Linie der Frage nach ihrer Objektivität. Die Kantische Stellungnahme zu dieser Frage ist höchst kompliziert.

Intellectus archetypus und intellectus ectypus.

Einen Ausgangspunkt für das Eindringen in den Kantischen Gedanken gewinnen wir, wenn wir Kants Unterscheidung zwischen dem menschlichen, beschränkten Verstand und einem unbeschränkten ins Auge fassen. Kant stellt unserem diskursiven Verstand, dem *intellectus ectypus*, die Idee eines intuitiven Verstandes, des *intellectus archetypus*, gegenüber. Er sagt: »Unser Verstand ... hat die Eigenschaft, dass er in seinem Erkenntnisse, z.B. der Ursache eines Produkts, vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muss; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letztern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urteilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturprodukt ist) unter dem Begriff erwarten muss. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besondern geht, d.i. vom Ganzen zu den Teilen» (*Kr.d.U.* 348 f.). Für unseren Verstand ist das Besondere gegeben. »Welcherlei und wie sehr

verschieden das Besondere sein mag», das ihm gegeben wird, ist für ihn zufällig. Das Gegebene ist nicht schon als solches durch die Begriffe des Verstandes bestimmt, sondern wird erst unter die Verstandesbegriffe gebracht, indem seine einzelnen Momente durchlaufen und miteinander verbunden werden. Die Momente, die Teile sind für ihn das Primäre, die Verbindung derselben, das Ganze — etwas Sekundäres. So ist, wie Kant sagt, »nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ... ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile anzusehen» (*Kr.d.U.* 349). Der *intellectus archetypus* besitzt dagegen das »Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung». Das Besondere ist ihm nicht erst gegeben, sondern von ihm selbst gesetzt. Das Besondere ist dabei durch das Allgemeine durch und durch bestimmt und weist keine Zufälligkeit auf. Nicht das Besondere, die Teile, sondern das Allgemeine, das Ganze, ist hier das Primäre (vgl. *Kr.d.U.* 346 f. und 349).

Die Bedeutung der mechanischen und der teleologischen Verknüpfung.

Man muss diese Gegenüberstellung des diskursiven und des intuitiven Verstandes im Auge behalten, wenn man den Sinn der mechanischen und der teleologischen Verknüpfung bei Kant feststellen will. Diese beiden Arten der Verknüpfung als zwei Arten des Bedingungsverhältnisses, treten nach Kant erst für den menschlichen Verstand auseinander und erhalten für diesen einen ganz bestimmten Sinn. Für den intuitiven Verstand gibt es nur ein Bedingungsverhältnis, nämlich das Bestimmtsein der Teile durch das Ganze. Hier ist kein Unterschied zwischen Mechanismus und Zweckverknüpfung möglich. Die notwendige Verknüpfung der Teile ist ihr Bedingtsein durch das Ganze. Kant hebt ausdrücklich hervor: »wir würden zwischen Naturmechanism und Technik der Natur, d.i. Zweckverknüpfung in derselben, keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, dass er vom Allgemeinen zum Besondern gehen muss ...» (*Kr.d.U.* 343). Dies besagt bei Kant nicht, dass wir in Bezug auf das von einem intuitiven Verstand Gedachte gar nicht von Naturmechanismus sprechen dürfen, dass die Begriffe Naturmechanismus und Technik der Natur hier überhaupt keine Anwendung haben. Man beachte, dass Kant immer wieder hervorhebt, die mechanische Erklärung der Organismen sei für einen Verstand, der von der Beschränkung des unsrigen frei ist, keineswegs undenkbar oder unmöglich (vgl. *Kr.d.U.* 336, 346, 351, 367 u.ö.). Der Begriff 'Naturmechanismus' hat sonach einen Sinn auch abgesehen von der Begrenzung des menschlichen Verstandes. Kants Aussagen müssen, wie mir scheint, dahin gedeutet werden, dass Mechanismus der Natur auch für den intuitiven Verstand eine Bedeutung besitzt, hier aber ein Verhältnis besagt, das wir Menschen nur nach Zweckursachen deuten können. Der Mechanismus der Natur als Ausdruck für das Bestimmtsein derselben durch den Verstandesbegriff der Kausalität fällt hier mit dem Bedingtsein der Teile durch das Ganze zusammen, welches Bedingtsein der menschliche Verstand nur im Sinne der teleologischen Verbindung begreifen kann.

Die »Eigentümlichkeit» und Begrenzung des menschlichen Verstandes hat zur Folge erstens (a), dass der Mechanismus der Natur als das Bestimmtsein des Besonderen durch den Begriff der Kausalität einen bestimmten Inhalt erhält, der mit dem Bedingtsein der Teile durch das Ganze unverträglich ist, und zweitens (b), dass das Bedingtsein der Teile durch das Ganze nur nach Zweckursachen denkbar ist.

a. Die mechanische Erklärung der Natur ist für unseren Verstand diejenige nach wirkenden Ursachen. Dass dies Kants Meinung ist, kann wohl kaum in Frage gestellt werden, auch wenn er mit dem Begriff 'Mechanismus der Natur', wie wir sehen werden, in verschiedenen Zusammenhängen Verschiedenes versteht. *Kr.d.U.* 365 spricht Kant ausdrücklich von der mechanischen Erklärung der Phänomene durch ihre wirkenden Ursachen. *Kr.d.U.* 269 wird der Ausdruck: »nach dem blossen *nexus effectivus* in der Natur» durch die Worte: sofern die Natur als blosser Mechanismus betrachtet wird, erläutert. Dieser Sprachgebrauch stimmt mit der Kantischen Terminologie in den früheren kritischen Schriften überein (vgl. z.B. *Kr.d.pr.V.* 173: man kann »alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität den Mechanismus der Natur nennen»).

Die Verknüpfung der Ereignisse nach wirkenden Ursachen bringt die Gültigkeit der Kausalitätskategorie in Bezug auf diese

Ereignisse zum Ausdruck. Die Art dieser Verknüpfung, nämlich die notwendige Zeitfolge der Ereignisse, ist durch die Art unseres Verstandes bedingt. Die Diskursivität unseres Verstandes hat zur Folge, dass die Verknüpfung zu gegebenen Gliedern hinzukommt, dass mit anderen Worten die zu verbindenden Glieder als gegeben vorausgesetzt werden und von einem Glied zum anderen fortgeschritten, ihre Reihe sukzessiv durchlaufen wird. Das Bestimmtsein des Gegebenen durch die Kategorie der Kausalität kann hier also nicht, wie dies bei dem intuitiven Verstand der Fall sein würde, als das Bedingtsein der Teile durch das Ganze angesehen werden. Die mechanische Verbindung der Teile zu einem Ganzen in der Natur steht vielmehr in einem scharfen Gegensatz zu einen solchen Bedingtsein. Die Annahme, dass bei einem realen Ganzen die Teile vom Ganzen abhängig sind, ist, wie Kant an einer Stelle hervorhebt, für die diskursive Erkenntnisart ein Widerspruch (*Kr.d.U.* 349). Es ist, sagt Kant in der *Ersten Einleitung* (S. 45), »ganz wider die Natur physisch-mechanischer Ursachen . . ., dass das Ganze die Ursache der Möglichkeit der Kausalität der Teile sei, vielmehr (müssen) diese vorher gegeben werden», wenn wir die Möglichkeit eines Ganzen begreifen sollen.

Wenn Kant behauptet, dass die organisierten Wesen wegen ihrer inneren Beschaffenheit, die durch die Abhängigkeit der Teile vom Ganzen gekennzeichnet ist, für unseren Verstand nach bloss mechanischen Prinzipien unerklärlich sind, so ist diese Behauptung eine unmittelbare Folge der Natur der mechanischen Verknüpfung, wie sie nach Kant für unseren diskursiven Verstand eigentümlich ist. Eine andere Folge, die sozusagen die Kehrseite der soeben genannten bildet, ist die Behauptung, dass wir die Unmöglichkeit der Erzeugung organisierter Naturprodukte durch den blossen Mechanismus nicht beweisen können (*Kr.d.U.* 315, 317, 328 f.). Denn ein solcher Beweis würde ja besagen, dass die Beschaffenheit der Organismen und die in ihnen waltenden b e s o n d e r e n Gesetze *überhaupt nicht,* d.h. *für keinen Verstand,* der mechanischen Verknüpfung unterstehen können. Da wir indessen nur über die mechanische Verknüpfung, wie sie für unseren Verstand gilt, bestimmt (a priori) urteilen können, ist eine solche Behauptung für uns unmöglich. Wir können, wie Kant sagt, den inneren Grund der besonderen Gesetze nicht einsehen,

da sie für uns zufällig sind, d.h. nur empirisch erkannt werden (*Kr.d.U.* 317). In Bezug auf die Möglichkeit der Dinge nach bloss empirischen Gesetzen der Natur haben wir wegen der Begrenztheit unseres Verstandes kein bestimmendes Prinzip a priori (vgl. *Kr.d.U.* 315); in Bezug auf diese Möglichkeit können wir dann auch nichts a priori beweisen.

Man ersieht aus dem Angeführten, dass der Mechanismus der Natur für Kant einen ganz bestimmten Sinn hat, wenn es sich um die Erklärungsweise u n s e r e s Verstandes handelt. Die Kausalitätskategorie besitzt in ihrer Anwendung auf das für uns anschaulich G e g e b e n e einen spezifischen Sinn. D i e s e n Sinn darf man dann natürlich nicht mit dem Ausdruck 'Mechanismus' verbinden, wenn Kant behauptet, die mechanische Erklärung der Organismen sei in Bezug auf einen intuitiven Verstand denkbar. — Ferner ist zu bemerken, dass Kant den Ausdruck 'Mechanismus der Natur' in Bezug auf den diskursiven Verstand in zwei Bedeutungen gebraucht. In der w e i t e r e n bezieht er sich auf die kausale Verbindung, ganz abgesehen davon, ob die Ursachen blinde Kräfte oder vorstellungsbegabte Wesen sind; es handelt sich um die kausale Verknüpfung, die nach Kant für die Natur konstitutiv ist. Auch die Erzeugung der Artefakten fällt unter den Mechanismus in diesem Sinne, denn auch ihre Kausalität besitzt nach Kant objektive Gültigkeit. Völlig eindeutig geht diese weitere Bedeutung des Ausdrucks 'Mechanismus' aus einer Stelle bei Kant hervor, wo er die Frage, warum die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Teil der theoretischen Naturwissenschaft ausmacht, folgendermassen beantwortet: »Dieses geschieht, um das Studium der Natur nach ihrem Mechanism an demjenigen festzuhalten, was wir unserer Beobachtung oder den Experimenten so unterwerfen können, dass wir es gleich der Natur wenigstens der Ähnlichkeit der Gesetze nach selbst hervorbringen könnten; denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustandebringen kann. Organisation aber als innerer Zweck der Natur übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst» (*Kr.d.U.* 309 f.). Hier wird die Möglichkeit, einen Gegenstand künstlich hervorzubringen, sogar als ein Kriterium für die mechanische Erklärbarkeit desselben angegeben. In der e n g e r e n Bedeutung bezieht sich der Ausdruck Mechanismus auf die Verknüpfung nach b l i n d wirkenden Ur-

sachen (*Kr.d.U.* 304) oder nach »blossen Bewegungsgesetzen» (*Kr.d.U.* 319) und steht der Verknüpfung bei den Artefakten gegenüber. Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen Unterschied der Verknüpfungsart, sondern allein um einen Unterschied in der Natur der Ursachen.

Wir können also zwischen *drei Bedeutungen des Ausdrucks 'Mechanismus'* bei Kant unterscheiden: In der ersten, weitesten Bedeutung besagt der Mechanismus das Bestimmtsein des Besonderen durch den Begriff der Kausalität überhaupt, ganz abgesehen von der Natur des Verstandes, in der zweiten, engeren dagegen dieses Bestimmtsein, wie es sich für den menschlichen, diskursiven Verstand gestaltet, d.h. das Bestimmtsein des Besonderen durch wirkende Ursachen; in der dritten, engsten Bedeutung besagt schliesslich der Mechanismus das Bestimmtsein durch »blosse Bewegungsgesetze».

Es lässt sich nicht überall eindeutig entscheiden, ob der Ausdruck 'Mechanismus der Natur' von Kant in der zweiten oder in der dritten Bedeutung gemeint ist. Dies hat jedoch keine grössere Bedeutung für die Bestimmung des Kantischen Standpunktes in Bezug auf das Verhältnis von Mechanismus und Teleologie. Denn auch wenn Kant von dem Mechanismus als einer Verknüpfung nach blind wirkenden Ursachen redet, kommt es für ihn nicht sowohl auf die Natur der Ursache als vielmehr auf die Art der kausalen Verknüpfung selbst an, die für den Mechanismus sowohl in zweiter als in dritter Bedeutung kennzeichnend ist. Wir werden in der Fortsetzung überall da, wo es sich für Kant um diese eigenartige Verknüpfung handelt, einfach von Mechanismus sprechen und nur da näher angeben, ob dieser Ausdruck in der zweiten oder dritten Bedeutung verstanden werden soll, wo der Unterschied für das Verständnis des Kantischen Gedankens von Gewicht ist.[1]

b. Aus der Begrenzung des menschlichen Verstandes folgt Kants Ansicht nach auch, dass dieser Verstand das Bedingtsein der Teile durch das Ganze nur nach Zweckursachen denken

[1] Auf die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks Mechanismus bei Kant und besonders auf den Unterschied der beiden im Text hervorgehobenen Bedeutungen 2 und 3 ist in der Kantliteratur öfters hingewiesen worden. Vgl. z.B. H. Driesch, *Geschichte des Vitalismus*, zweite Auflage, S. 83, *Ungerer, Die Teleologie Kants*, S. 100.

könne, d.h. nur so, dass die Vorstellung eines Ganzen als Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile gefasst wird. Wollen wir »die Möglichkeit der Teile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen: so kann dieses nach ... (der) Eigentümlichkeit unseres Verstandes nicht so geschehen, dass das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile (welches in der diskursiven Erkenntnisart Widerspruch sein würde), sondern nur dass die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile enthalte» (*Kr.d.U.* 349 f.).

Wir müssen diesen Gedanken etwas ausführlicher besprechen. Er enthält eine typische dialektische Gedankenverschlingung, die für die Kantischen Überlegungen von allergrösstem Gewicht ist. Schon die Ausdrucksweise ist sehr bezeichnend: wir stellen uns etwas als etwas anderes vor. Wir können uns die Abhängigkeit der Teile vom Ganzen nur so vorstellen, dass wir ihre Abhängigkeit von der Vorstellung des Ganzen vorstellen. In dieser Ausdrucksweise liegt, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll, ein Doppeltes: 1. Wenn wir uns die Vorstellung des Ganzen als Grund der Teile gedacht haben, so haben wir uns das Ganze als Grund der Teile gedacht und 2. Die Annahme, dass die Idee vom Ganzen Grund der Teile ist, ist etwas anderes als die Annahme, dass das Ganze Grund der Teile ist. Läge der erste Gedanke (1) bei Kant nicht vor, so würde seine Ansicht nur die sein können, dass der menschliche Verstand eine Abhängigkeit der Teile vom Ganzen überhaupt nicht vorstellen könne, wohl aber die Abhängigkeit der Teile von der Idee des Ganzen; die angeführte Ausdrucksweise wäre dann aber völlig unverständlich. Wäre der zweite Gedanke (2) nicht in der Kantischen Ausdrucksweise enthalten, so liesse es sich nicht einsehen, wie dem Widerspruch zwischen der Annahme des Bedingtseins der Teile durch das Ganze und der Annahme des mechanischen Bedingtseins des Ganzen durch die Teile dadurch entgangen werden soll, dass das Grundsein des Ganzen durch das Grundsein der Idee vom Ganzen ersetzt wird. Beide Gedanken gehören notwendig zur Kantischen Ausdrucksweise.

Da es sich hier um teleologische Abhängigkeit handelt, lässt sich der in dieser Ausdrucksweise enthaltene Doppelgedanke ganz

einfach auch so ausdrücken: das Bedingtsein durch die Zweckvorstellung (durch die Idee vom Ganzen) soll etwas anderes sein als das Bestimmtsein durch den Zweck (durch das Ganze), fällt aber dennoch damit zusammen. Es liegt auf der Hand, dass dieser Doppelgedanke in Bezug auf das Bedingtsein des Mittels seinen Grund in der gleichzeitigen Unterscheidung und Identifizierung von Zweckvorstellung und des in ihr vorgestellten Zwecks bei Kant hat. Wir haben schon in der zweiten Studie mehrere Belege für diese Doppelheit bei Kant anführen und die zentrale Bedeutung derselben nachweisen können.[1] Hier können wir uns mit ein paar Belegen begnügen. Die Unterscheidung von Zweckvorstellung und Zweck wird oft sehr deutlich hervorgehoben: so, wenn Kant den Zweck als »das Produkt... einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloss die Vorstellung ihrer Wirkung ist», angibt (*Kr.d.U.* 350). Die Gleichsetzung von Zweckvorstellung und Zweck geht z.B. aus *Kr.d.U.* 324 hervor, wo Kant von der Annahme einer Intentionalität der Kausalität der Natur sagt, dass die Natur bei ihr »absichtlich zu... ihrer zweckmässigen Hervorbringung bestimmt, oder mit anderen Worten ein Zweck die Ursache sei». (Vgl. auch VIII 181, wo Kant behauptet, dass der Wille »ein Vermögen ist, etwas gemäss einer Idee, *die Zweck genannt wird,* hervorzubringen»; kurs. von mir). Sofern Zweckvorstellung und Zweck zu unterscheiden sind, muss auch das Bedingtsein durch die erstere und das Bedingtsein durch den letzteren auseinandergehalten werden; sofern sie gleichgesetzt werden, liegt auch kein Unterschied zwischen den beiden Bedingungsarten vor. Beide Gedanken fliessen bei Kant zusammen. Sehr bezeichnend für diesen Doppelgedanken bei Kant ist seine Charakteristik des *nexus finalis* bei der Besprechung der beiden Arten der Kausalität (*Kr.d.U.* § 65). Die beiden Verbindungsarten, diejenige nach wirkenden und diejenige nach Zweckursachen, werden hier als »zwei Arten der Kausalität» eingeführt. Der *nexus effectivus* soll eine Kausalverbindung sein, bei der in der Reihe von Ursachen und Wirkungen das spätere Glied stets Wirkung des früheren ist. »Dagegen aber kann doch auch eine Kausalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde,

[1] Vgl. hierzu oben, S. 56 f.

in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist». Diese Kausalverknüpfung nach Endursachen ist sonach als eine Reihe A—B—C gefasst, in welcher C, das »abwärts» von B abhängig ist, »aufwärts» die Ursache von B ist. Ein solches beiderseitiges Bedingtsein müsste, wenn es sich hier, wie es Kants Meinung zu sein scheint, um eine Art von kausaler Verbindung, d.h. eben von notwendiger Zeitfolge, handeln soll, als eine offenbare Ungereimtheit bezeichnet werden. Denn das spätere Glied C müsste als Ursache von einem früheren B diesem selbst zugleich vorangehen. Ein und dasselbe identische C würde dann B sowohl vorangehen wie auch nachfolgen, es wäre von sich selbst zeitlich getrennt, was ungereimt ist. Bei Kant fliesst die gegebene Charakteristik des *nexus finalis* mit einem anderen Gedanken zusammen, wodurch die Ungereimtheit dieser Charakteristik maskiert wird. Dieser andere Gedanke besagt, dass nicht C selbst, sondern die Vorstellung von C die Ursache von B ist. Man erhält dann eine Kausalreihe A (= Vorstellung von C)—B—C. Eine solche Reihe ist es, die Kant im Sinne hat, wenn er die angeführte Charakteristik des *nexus finalis* durch ein Beispiel illustriert. Er sagt: »Im Praktischen (nämlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z.B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für Miete eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die *Vorstellung von diesem* möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war» (kurs. von mir). Hier ist also das Bedingtsein durch die Zweckvorstellung als Beispiel einer Verknüpfung angeführt, die als das Bedingtsein durch den Zweck charakterisiert wird. Die Gleichsetzung des Bedingtseins durch die Zweckvorstellung mit dem Bestimmtsein durch den Zweck liegt hier auf der Hand. —

Es ist Kants Ansicht, dass, sofern es sich um den diskursiven Verstand handelt, die mechanische Erklärungsweise der teleologischen entgegengesetzt ist. Je nachdem die letztere den Nachweis des Bedingtseins durch eine Zweckvorstellung oder durch den Zweck selbst bedeutet, erhält ihr Gegensatz zur mechanischen Erklärung zwei verschiedene Bedeutungen. Es ist für das Verständnis der Kantischen Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft sehr wichtig, diesen Umstand im Auge zu behalten.

Besagt die teleologische Erklärung den Nachweis des Bedingtseins durch eine *Zweckvorstellung* (wie dies z.B. *Kr.d.U.* 351 von Kant ausgedrückt wird), so bedeutet ihr Gegensatz zur mechanischen, dass die Ursache bei ihr keine bloss bewegende Kraft, sondern eben eine Zweckvorstellung oder ein Wille ist. Die Verbindung der Glieder der mechanischen und der teleologischen Kausalreihe ist diesem Gedanken nach dieselbe; der Unterschied zwischen den beiden Reihen besteht nur darin, dass in einem Falle eine Vorstellung des späteren Gliedes die Ursache desselben ist, in dem anderen Falle nicht. Dieser Gedanke liegt vor, wenn Kant die Kunstprodukte den Naturprodukten gegenüberstellt und von der Zufälligkeit der ersteren »nach Naturgesetzen« spricht. Die kausale Bedingtheit der Artefakten widerspricht nicht der mechanisch-kausalen Verknüpfungsart und ist mit der Allgemeingültigkeit des Mechanismus für die Erscheinungswelt sehr wohl verträglich, sofern Mechanismus in der zweiten der oben angeführten Bedeutungen zu verstehen ist. Kant spricht der Kausalität der Artefakten objektive Realität zu (*Kr.d.U.* 332). Ihre Zufälligkeit besagt, dass ihre Entstehung sich nicht auf blinde Naturkräfte zurückführen lässt, sondern eine Zweckvorstellung und einen nach dieser handelnden Willen voraussetzt (vgl. das Beispiel *Kr.d.U.* 285 f.). Der Gegensatz von mechanischer und teleologischer Kausalität betrifft hier allein die Natur der Ursache: dort blinde Naturkraft, hier Zweckvorstellung.

Soll die teleologische Verknüpfung dagegen das Bedingtsein durch den *Zweck selbst* besagen, wie dies Kants Meinung sein muss, wenn er das Bedingtsein der Teile durch das Ganze im Sinne einer Kausalität nach Zwecken deutet, so ist ihr Gegensatz zu der mechanischen ein viel schärferer. Die teleologische Erklärung steht nicht nur der mechanischen Erklärung der Entstehung eines Dinges durch blinde Naturkräfte gegenüber, sondern sie widerspricht der für die mechanische Betrachtungsweise des diskursiven Verstandes charakteristischen kausalen Verknüpfung selbst, nach der das Ganze durch die Teile bedingt ist.

Wie die beiden Gedanken des Bedingtseins durch die Zweckvorstellung und des Bedingtseins durch den Zweck, so fliessen auch die beiden Bedeutungen des Gegensatzes von mechanischer und teleologischer Erklärungsart für Kant auf eine unklare Art ineinander über. Welche Bedeutung diesem Sachverhalt für die

Kantische Aufstellung und Auflösung der Antinomie zukommt, werden wir deutlich gewahr, wenn wir nach den gegebenen allgemeinen Betrachtungen über die Begriffe 'Mechanismus' und 'Teleologie' bei Kant nun die beiden Maximen der teleologischen Urteilskraft und den Sinn ihrer Verknüpfung untersuchen.

Die beiden Maximen der teleologischen Urteilskraft und ihre Verbindung.

Die beiden Maximen lauten:

»Die erste Maxime... ist der Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden. Die zweite Maxime ist der Gegensatz: Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen)« (*Kr.d.U.* 314).[1]

[1] Es ist im Hinblick auf mehrere in der Kantliteratur vorkommende Darstellungen nicht überflüssig hervorzuheben, dass die Antinomie der teleologischen Urteilskraft sich zwischen diesen beiden Sätzen, die Kant als Maximen der Urteilskraft charakterisiert, geltend macht. Der Widerspruch zwischen den beiden entsprechenden konstitutiven Grundsätzen: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich und: Einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich, wäre, wie Kant ausdrücklich betont, nicht als eine Antinomie der Urteilskraft, sondern als »ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft« anzusehen (*Kr.d.U.* 315). Wir können deswegen Stadlers Behauptung, dass die Antinomie der Urteilskraft in dem Widerstreit zwischen den beiden konstitutiven Sätzen bestehe, nicht beistimmen (Stadler, *Kants Teleologie*, S. 127 f.). Dasselbe gilt auch in Bezug auf die Darstellung Ungerers, *Die Teleologie Kants*, S. 91.

Es ist Kants Ansicht, dass die beiden Maximen der Urteilskraft, d.h. die beiden im Text oben angeführten Sätze, sich in einen scheinbaren und somit auflösbaren Widerstreit verwickeln (*Kr.d.U.* 314). Worin der Widerspruch zwischen ihnen besteht, soll im Text nachgewiesen werden. Es ist ferner Kants Ansicht, dass, wenn die teleologische Maxime mit dem entsprechenden konstitutiven Grundsatz verwechselt wird, zwischen ihr und der mechanischen Maxime ein unauflöslicher Widerstreit besteht. Dies muss, wie wir sehen werden, gemeint sein, wenn Kant *Kr.d.U.* 318 von »allem Anschein einer Antinomie«, d.h. hier eines unauflöslichen Widerspruchs, spricht. Es ist schliesslich Kants Ansicht, dass zwischen den konstitutiven Grundsätzen, die den beiden Maximen entsprechen, ein wirklicher Widerspruch besteht, der jedoch keine Antinomie der Urteilskraft ist (*Kr.d.U.* 315).

Der erste Satz, *die Maxime des Mechanismus*, drückt eine Forderung aus und soll ein regulativer Grundsatz für die Nachforschung sein (ibid.). Der entsprechende konstitutive Grundsatz für die Möglichkeit der Objekte lautet nach Kant: »Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich» (ibid.). Dieser Satz besagt, wie Kant erläutert, dass die Erzeugung eines jeden Naturproduktes nach mechanischen Gesetzen allein, d.h. »ausschliessungsweise von jeder andern Art Kausalität», möglich sei (*Kr.d.U.* 315), und widerspricht dem Satze: »Einige Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich». Wenn Kant unterstreicht, dass die Maxime des Mechanismus als regulativer Grundsatz nicht mit dem entsprechenden konstitutiven verwechselt werden darf, so will er hervorheben, dass in ihr nicht ausgesagt ist, die Erzeugung aller materiellen Dinge sei nach mechanischen Gesetzen allein möglich, d.h. die mechanische Gesetzlichkeit genüge schon an und für sich, um die Erzeugung eines jeden materiellen Dinges zu erklären. Die Maxime des Mechanismus fordere nur auf, soweit wie nur möglich die Erklärung nach bloss mechanischen Gesetzen zu suchen (*Kr.d.U.* 315 f.). Dieser letzte Satz ist nicht so zu verstehen, dass die mechanische Betrachtungsweise auf so viele Naturprodukte als möglich erstreckt werden soll, auf einige jedoch nicht verwendbar sei; so gefasst, würde dieser Satz, der eine Erläuterung der ersten Maxime sein soll, der ursprünglichen Formulierung derselben widersprechen, nach der ja die mechanische Beurteilung auf die Erzeugung aller Naturgegenstände auszustrecken ist. Was die Erläuterung sagen will, ist nur folgendes: Die Beurteilung nach dem Prinzip des Mechanismus muss auf alle Dinge der Natur ausgestreckt werden; die Beurteilung der Möglichkeit der Naturgegenstände allein nach dem Prinzip des Mechanismus (ausschliessungsweise von jeder anderen Kausalität) muss aber soweit wie nur möglich ausgestreckt werden. Die beiden Sätze besagen Verschiedenes, widersprechen sich aber nicht: es ist ja denkbar, dass bei einigen Naturprodukten die Beurteilung nach bloss mechanischen Gesetzen nicht ausreicht, dass zur Erklärung der Entstehung dieser Produkte neben der mechanischen auch noch eine andere Gesetzlichkeit angenommen werden muss.

Der Satz, dass alle Erzeugung der Naturprodukte allein durch mechanische Gesetze möglich sei, ist also in der Maxime des Mechanismus nicht enthalten und wird von ihr auch nicht vorausgesetzt. Dagegen scheint Kant bei ihr einen anderen Satz vorauszusetzen, den Satz nämlich, dass die Erzeugung aller Naturgegenstände unter dem Prinzip des Mechanismus steht, auch wenn sie nicht aus ihm allein herzuleiten ist. Dies tritt sehr deutlich hervor, wenn man nach dem Grund der in der Maxime ausgesprochenen Forderung forscht, d.h. nach dem, was der Maxime ihre Berechtigung und ihre Kraft verleiht.

An mehreren Stellen hebt Kant hervor, dass ohne mechanische Erklärung überhaupt keine Naturerkenntnis möglich sei. Wir müssen dem Prinzip des Mechanismus folgen, »weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann» (*Kr.d.U.* 315). »Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanism der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbeizugehen: weil ohne diesen keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann» (*Kr.d.U.* 354; vgl. 368). — Dass die mechanische Erklärung die Naturerkenntnis ermöglicht, kann den Kantischen Prinzipien nach nur darin seinen Grund haben, dass der Mechanismus für die Natur konstitutiv ist. Die Prinzipien für die objektiv gültige Erkenntnis müssen nach Kant stets auch Prinzipien für die erkannten Objekte sein. Ist das Prinzip des Mechanismus für die Natur konstitutiv, so ist es verständlich, dass das allgemeine Streben nach objektiv gültigen Erkenntnissen uns auch die Aufgabe auferlegt, alles Geschehen in der Natur unter mechanischen Gesetzen zu betrachten. Aus diesem Streben allein kann die Maxime ihre Kraft erhalten und muss dann für ihre eigene Berechtigung die objektive Gültigkeit des Mechanismus für alle Naturprodukte voraussetzen.

Wir können das über die Maxime des Mechanismus Ausgeführte in folgenden Sätzen zusammenfassen: Diese Maxime ist eine Forderung, alle Erzeugung der Naturprodukte nach dem Prinzip des Mechanismus zu beurteilen; sie setzt nicht voraus, dass die mechanische Gesetzlichkeit allein schon für die Erklärung der Möglichkeit aller dieser Erzeugung genüge, wohl aber, dass jede Erzeugung eines Dinges der Natur unter mechanischen Gesetzen stehe.[1]

[1] Sehr verbreitet ist die Auffassung, dass die Maxime des Mechanismus nach Kant ein Satz ist, der für die bestimmende Urteilskraft gilt (vgl.

Betrachten wir nun den zweiten Satz der Antinomie, *die teleologische Maxime*. Dieser Satz enthält in der oben wiedergegebenen Kantischen Formulierung zwei Behauptungen: erstens die Feststellung, dass einige Produkte der Natur nicht als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden können, und zweitens die Behauptung, dass sie nach dem Prinzip der Endursachen zu beurteilen sind.

Es steht für Kant fest, dass die Organismen für unseren beschränkten Verstand nicht nach dem blossen Prinzip des Mechanismus erklärt werden können. »Dass respektiv auf unser Erkenntnisvermögen der blosse Mechanism der Natur für die Erzeugung organisierter Wesen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne, ist... ungezweifelt gewiss» (*Kr.d.U.* 317 f.; vgl. 359, 360, 362, 366 u.ö.; VIII 179). Es ist, wie Kant hervorhebt, für uns Menschen unmöglich, uns einen »Newton des Grashalmes» zu denken (vgl. *Kr.d.U.* 338, 353). — Der Grund hiervon liegt auf der Hand. Die Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit oder der Teile zum Ganzen in einem organisierten Wesen ist nach Kant der mechanischen Verbindung der Teile zum Ganzen, wie sie für unseren diskursiven Verstand gilt, schnurstracks zuwider. Nach dem Prinzip des Mechanismus ist das Ganze durch die Teile bedingt. Im Organismus scheint dagegen das Gegenteil vorzuliegen: die Teile und ihre Verbindung sind durch das Ganze bedingt. Eine solche Verbindung, bei der das Ganze Grund der Beschaffenheit und Verbindung der Teile ist, kann unser Verstand nach Kant, wie wir gesehen haben, nur als eine Verbindung nach Zweckursachen deuten: »ich kann nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urteilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke,

z.B. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie* B. IV³, 2., S. 486). Der Kantische Text gibt dazu, soweit ich sehe, keine Veranlassung. Zwar gilt, dass die mechanische Maxime einen Satz voraussetzt, der nach Kant für die bestimmende Urteilskraft gilt, nämlich die Gültigkeit der mechanischen Verknüpfungsart für alle Naturdinge. Nimmt man aber die Maxime des Mechanismus ihrem ganzen Sinne nach, so ist sie, wie auch Kant selbst stets hervorhebt, ein Prinzip der reflektierender Urteilskraft. Eine in dieser Hinsicht richtige Darstellung der mechanischen Maxime gibt Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie*, zweite Auflage 1875, S. 377.

welches nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes produktiv ist» (*Kr.d.U.* 333).

Durch die Formulierung der teleologischen Maxime wird an und für sich unbestimmt gelassen, ob die Erzeugung gewisser materieller Dinge der Natur, nämlich der Organismen, so beschaffen sei, dass sie jede mechanische Gesetzlichkeit ausschliesse, d.h. ihr widerspreche, oder nur so, dass sie durch die mechanische Beurteilung allein nicht zu erklären sei. Wenn Kant betont, dass die Beurteilung der Organismen »ein ganz anderes Gesetz der Kausalität» als dasjenige der mechanischen Kausalität voraussetzt, nämlich das der Endursachen (*Kr.d.U.* 314), und wenn er von der teleologischen Beurteilung sagt, sie sei »von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verschieden» (*Kr.d.U.* 316), so ist dadurch noch nicht entschieden, in welchem Sinne der Gegensatz hier zu fassen ist: ob so, dass es sich hier um zwei ganz verschiedene Arten der Verknüpfung selbst handelt, oder nur so, dass die Natur der Ursache in beiden Fällen eine andere ist. Es ist hierauf acht zu geben, da in dem Übergang von der einen Bedeutung des Gegensatzes zur anderen, wie wir sogleich sehen werden, der springende Punkt der Auflösung der Antinomie liegt, wie sie dem Grundgedanken Kants nach durchzuführen ist. Bei der Aufstellung der Antinomie wird über die Natur des Gegensatzes noch gar nicht entschieden. Da wird allein die Unzulänglichkeit der mechanischen Erklärungsart für gewisse Naturprodukte festgestellt.

Es steht für Kant ferner auch völlig fest, dass die teleologische Beurteilung der Organismen notwendig sei. Die teleologische Erklärungsart ganz ausschliessen und die organisierten Wesen mechanisch erklären zu wollen, müsse die Vernunft »phantastisch und unter Hirngespinsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen» (*Kr.d.U.* 356). Die Notwendigkeit der teleologischen Beurteilung der Organismen, die, wie Kant sagt, niemand je bezweifelt habe (*Kr.d.U.* 319), ist seiner Ansicht nach dadurch gegeben, dass man ohne sie keine Einsicht in die Natur und Beschaffenheit der Organismen haben würde: »Wir haben... unentbehrlich nötig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organisierten Produkten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen wollen» (*Kr.d.U.* 334; vgl. 353). Die organisierten

Wesen sind, wie Kant sagt, »nach Naturgesetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Prinzip denken können, einzig und allein erklärbare, und bloss auf diese Weise ihrer inneren Form nach, sogar auch nur innerlich erkennbare Gegenstände« (*Kr.d.U.* 307). Die Maxime der Teleologie erhält sonach ihre Kraft aus demselben Erkenntnisstreben, wie die Maxime des Mechanismus, d.h. aus dem Streben nach Auffindung von Gesetzlichkeit in der Natur. Die Beschaffenheit der Organismen, die einer mechanischen Erklärung trotzt, wird begreiflich, wenn das Ganze als Zweck der Verbindung der Teile untergelegt wird, d.h. wenn als letzte Ursache derselben die Vorstellung vom Ganzen angegeben wird. Dadurch ist dann nämlich eine Gesetzlichkeit auch in Bezug auf das angegeben, was nach bloss mechanischen Ursachen nicht verständlich und zufällig ist.

Hält man das über den Sinn der beiden Maximen Ausgeführte zusammen, so sieht man ein, inwiefern ein Widerstreit zwischen ihnen angenommen werden kann. Die Maxime des Mechanismus setzte die Gültigkeit der mechanischen Verknüpfungsart für alle Naturgegenstände und ihre Erzeugung voraus. Die teleologische Maxime stellt fest, dass gewisse Naturprodukte (die Organismen) und ihre Erzeugung nicht nach bloss mechanischen Gesetzen erklärbar sind, sondern nach eigenen Gesetzen beurteilt werden müssen. Wenn nun diese Feststellung besagen soll, dass die Eigengesetzlichkeit der Organismen der mechanischen Gesetzlichkeit widerspreche, so gerät die teleologische Maxime in einen Widerstreit mit der mechanischen. Nach dem Prinzip der mechanischen Verknüpfungsart ist das reale Ganze für unseren Verstand stets durch die Verbindung seiner Teile bedingt. Bei den organisierten Wesen soll dagegen die Verbindung der Teile durch das Ganze bedingt sein; ein solches Verhältnis von Ganzem und Teilen, das wir im Sinne der Kausalität nach Zwecken deuten, scheint der mechanischen Verknüpfungsart zu widersprechen. Sofern diesem Verhältnis Objektivität zukommt, kann dann die Behauptung, dass die mechanische Verknüpfung für alle Naturgegenstände und ihre Erzeugung Gültigkeit besitzt, nicht mehr aufrechterhalten werden. Dennoch erheben beide Maximen einen Anspruch auf Gültigkeit. — Dies ist das Problem, mit dem Kant in den etwas umständlichen Ausführungen der §§ 71 ff. kämpft. Kant hat zwar selbst das Problem nicht mit den von

uns hier gebrauchten Worten formuliert. Dass es jedoch für ihn bei der Antinomie der teleologischen Urteilskraft gerade auf dieses Problem ankommt, geht aus den angeführten Paragraphen deutlich hervor. Die Gedanken, die er als Auflösung der Antinomie bezeichnet, beziehen sich durchweg auf dieses Problem.

Prinzipiell gesehen, sind drei Lösungen des »Widerstreites« denkbar:

1. Man zieht die Gültigkeit der bei den beiden Maximen vorausgesetzten Behauptungen nicht in Frage, negiert aber, dass zwischen ihnen ein Widerspruch bestehe. D.h. man weist nach, dass die Behauptung der Gültigkeit der mechanischen Gesetzlichkeit für alle Naturgegenstände und die Behauptung der Eigengesetzlichkeit der Organismen sehr wohl nebeneinander bestehen können und sich nicht widersprechen.
2. Man negiert die bei der Maxime des Mechanismus vorausgesetzte Annahme der Gültigkeit mechanischer Gesetzlichkeit für alle Naturgegenstände.
3. Man negiert die Gültigkeit der Annahme einer Eigengesetzlichkeit der Organismen.

Bei 2 und 3 wird der kontradiktorische Charakter des Gegensatzes der in den beiden Maximen ausgedrückten Annahmen nicht in Frage gestellt.

Die zweite der angeführten »Lösungen« fällt für Kant *a limine* fort. Sein Text gibt, soweit ich sehe, nirgends eine Veranlassung zu der Annahme, dass er in der *Kr.d.U.* die Allgemeingültigkeit der mechanischen Kausalität und somit einen Grundpfeiler seines Kritizismus auch nur für einen Augenblick bezweifelt habe. Anders verhält es sich mit den beiden anderen Lösungsmöglichkeiten. Kants Standpunkt lässt sich dahin charakterisieren, dass die erstgenannte Lösung des Widerstreites den Grundgedanken für ihn bildet, dass er aber stellenweise aus gewissen Gründen, auf die wir später zurückkommen werden, von ihr zu der letztgenannten Lösung hinübergleitet.

Um das Verständnis des Kantischen Grundgedankens in Bezug auf die Versöhnung der beiden Maximen vorzubereiten, wollen wir zunächst noch einmal daran erinnern, dass nach Kant nicht nur der Begriff der mechanischen Kausalität, sondern auch der

Begriff einer Kausalität durch Zwecke objektive Realität besitzt, der letztere in Bezug auf Kunstprodukte (*Kr.d.U.* 332). Die Artefakten stehen als zur Sinnenwelt gehörig selbst natürlich unter dem Prinzip des Mechanismus. Sie sind aber auch Produkte einer Kausalität nach Zwecken. Sie stellen einen Fall dar, in dem wirkende und finale Ursachen an einem Ding miteinander verbunden sind und zwar so, dass der Verbindung, wie Kant meint, Objektivität zukommt. Was nun den Sachverhalt bei den Artefakten von demjenigen bei den Organismen unterscheidet, ist, dass die ersteren Produkte eines nach Zweckursachen handelnden r e a l e n Willens sind, was von den letzteren nicht ohne weiteres angenommen werden kann. Wir haben früher behauptet, dass Kant bei der Kausalität nach Zwecken das Bedingtsein des Mittels durch den Zweck selbst (nicht nur durch die Zweckvorstellung) denkt. Es ist klar, dass ein solches Bedingtsein des Mittels durch den Zweck mit der mechanisch-kausalen Abhängigkeit des Zwecks vom Mittel unvereinbar sein muss, wenn bei dieser letzteren das Mittel als etwas dem Zweck Vorhergehendes anzusehen ist, wodurch der Zweck seiner Existenz und seiner Bestimmtheit nach bedingt ist. Das eine Bedingungsverhältnis scheint das andere auszuschliessen. Dass Kant dennoch meinen kann, die Kausalität nach Zwecken in Bezug auf die Kunstprodukte besitze objektive Gültigkeit, hat seinen Grund darin, dass er den Gedanken des Bedingtseins durch den Zweck auch mit dem Gedanken des Bedingtseins durch die Zweckvorstellung gleichsetzt. Sofern die finale Verknüpfung ein Bedingtsein in diesem letztgenannten Sinne besagt, ist sie mit der mechanisch-kausalen sehr gut verträglich. Die Verknüpfung: Zweckvorstellung — Mittel — Zweck, ist dann nur ein besonderer Fall der Verknüpfung nach wirkenden Ursachen.

Die eigentliche Schwierigkeit der Versöhnung von Mechanismus und Teleologie in Bezug auf die organisierten Wesen liegt für Kant darin, dass diese Wesen eben N a t u r produkte und nicht Artefakten sind. Da man der Natur keinen realen, auf die Entstehung ihrer Produkte gerichteten und sie hervorbringenden Willen beilegen kann, lässt sich das Bedingtsein der Teile durch das Ganze (d.h. des Mittels durch den Zweck), das die Organismen aufweisen, nicht auf ein Bedingtsein der Teile durch eine wirkliche Vorstellung des Ganzen zurückführen. Dann aber muss

dieses Verhältnis der Teile zum Ganzen als mit der mechanisch-kausalen Verknüpfung unvereinbar erscheinen. Nun soll das Prinzip des Mechanismus für alle Naturprodukte gültig sein. Dann erscheint es aber widerspruchsvoll, bei gewissen N a t u r produkten eine teleologische Verknüpfung von Teilen und Ganzem anzunehmen und sie als Natur z w e c k e aufzufassen. Dennoch zeigt die Erfahrung gewisse Gebilde, die Organismen, auf, die nicht Kunst-, sondern Naturprodukte sind (da es in der Natur keinen Willen, sie zu produzieren, gibt, der ihrer Entstehung zugrundegelegt werden könnte), und dennoch als Naturzwecke betrachtet werden müssen. Dies ist also das Problem.

Will man die Voraussetzungen, die Kant bei der Aufstellung des Problems macht, nicht aufgeben — und Kant will es selbstverständlich nicht —, so scheint dieses Problem nur so gelöst werden zu können, dass die organisierten Naturdinge dennoch als Kunstprodukte, d.h. als Produkte eines nach Absicht handelnden Willens, angesehen werden, eines Willens, der, da er nicht in der Natur selbst gegeben ist, ausserhalb derselben gesucht werden muss. So verfährt nun auch Kant.

Die Versöhnung der beiden Maximen besteht seinem *Grundgedanken* nach darin, dass der Mechanismus der Natur selbst unter die Wirksamkeit nach Zweckursachen untergeordnet wird (*Kr.d.U.* 360 f. u.ö.). Alle Naturprodukte stehen als solche unter dem Prinzip des Mechanismus. Dennoch können einige derselben und auf ihre Veranlassung sogar die ganze Natur selbst (vgl. *Kr.d.U.* 300, 304, 316, 322, 361) als zufällig, d.h. als von einem nach Absichten wirkenden übersinnlichen Grund abhängig, betrachtet werden. Der Mechanismus der Natur ist dann selbst als ein Mittel zur Verwirklichung der organisierten Naturprodukte anzusehen, die Zwecke eines übersinnlichen Prinzips sind. Er ist, wie Kant sagt, ein »Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache« (*Kr.d.U.* 374), eine »Mittelursache« (*Kr.d.U.* 319).

Diese Verbindung von Mechanismus und Teleologie führt also ins Übersinnliche. Soll der Mechanismus der Natur als Werkzeug einer nach Absichten wirkenden Ursache betrachtet werden können, so muss diese Ursache auch als letzter Grund der mechanischen Verknüpfung selbst gefasst werden. Das Prinzip des Mechanismus und dasjenige der Teleologie müssen, wie Kant hervorhebt, von e i n e m Prinzip herfliessen (*Kr.d.U.* 358). Das ge-

meinschaftliche Prinzip für mechanische und für Zweckursachen ist nach Kant das übersinnliche Substrat der Natur (*Kr.d.U.* 316, 353, 358, 362, 367 u.ö.).[1] Wie die beiden Verknüpfungsarten sich im übersinnlichen Urgrund der Natur verbinden, kann unsere Vernunft nicht einsehen. Überhaupt lässt sich ja nach Kant in Bezug auf das Übersinnliche nichts Bestimmtes erkennen.

Man versteht nach dem Ausgeführten die Behauptung Kants, der Anschein einer Antinomie der teleologischen Urteilskraft, d.h. der Anschein eines unauflösbaren Widerspruchs zwischen der mechanischen und der teleologischen Maxime, entstehe dadurch, dass die Antithese für einen konstitutiven Grundsatz ausgegeben wird (*Kr.d.U.* 318). Als konstitutiver Grundsatz gefasst, lautet die Antithese: Einige Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich (*Kr.d.U.* 315). Dieser Grundsatz besagt, dass der Erzeugung der organisierten Wesen eine Kausalität zugrunde liege, die nicht auf die mechanische zurückgeführt werden kann, und dass eine solche Kausalität objektiv gültig sei. Nun können wir diese Kausalität nicht als das Bedingtsein durch die Vorstellung des Ganzen bestimmen, wenn sie wirklich mit Anspruch auf objektive Gültigkeit angenommen werden soll. Denn in der Erfahrung ist eine solche Idee des Ganzen als Ursache der Erzeugung organisierter Wesen nicht gegeben; und wenn man sie ins Übersinnliche verlegt, so kann ihre objektive Gültigkeit nicht gesichert werden. Soll also eine besondere Kausalität in Bezug auf die Erzeugung der Organismen als ein konstitutives Prinzip gelten, so scheint diese Kausalität nur im Sinne des Bestimmtseins der Teile durch das Ganze selbst verstanden werden zu können. Dann aber widerspricht die Antithese der Annahme, dass die mechanische Verknüpfungsart für alle Dinge der Natur gelte.

Durch die Zurückführung von mechanischer und teleologischer Verknüpfung auf einen gemeinschaftlichen übersinnlichen Grund soll der Widerspruch zwischen der Annahme der Allgemeingültigkeit des Mechanismus und der Annahme der Eigengesetzlichkeit der Organismen überwunden werden. Es macht sich bei

[1] Anders *Kr.d.U.* 317, wo gesagt wird, dass die Kausalität, die den organisierten Wesen zugrunde liegt, nicht in dem intelligiblen Substrat der materiellen Natur enthalten sein kann. Die Abweichung muss, soweit ich sehe, auf ein Versehen Kants zurückgeführt werden.

Kant indessen auch *ein anderer Gedanke* geltend, nach dem der Widerspruch dadurch gelöst zu werden scheint, dass die Eigengesetzlichkeit des Organischen schlechtweg negiert wird.

Wie wir gesehen haben, schreibt Kant den Organismen eine Beschaffenheit zu, nämlich das Bedingtsein der Teile durch das Ganze, welche der mechanischen Verknüpfungsart zu widersprechen scheint. Diese Beschaffenheit liegt nach Kant in dem Begriff des organisierten Wesens und ist dann, wenn solche Wesen gegeben sind, real. Hierdurch wird die Annahme der Gültigkeit der mechanischen Verknüpfungsart für alle Naturprodukte gefährdet. — Kant könnte nun dieser Schwierigkeit entgehen, wenn er die Objektivität des Begriffs »Organismus», wie er ihn fasst, und dadurch auch die Eigengesetzlichkeit des als organisch bezeichneten Wesens, verneinen wollte. Es lässt sich, wie ich glaube, kaum bezweifeln, dass einige Aussagen Kants in dieser Richtung zu deuten sind. Zwar ist dem Grundgedanken Kants nach an der Eigengesetzlichkeit des Organischen festzuhalten. Wenn Kant der teleologischen Maxime einen bloss regulativen Charakter beilegt, sie als einen Grundsatz der reflektierenden und nicht der bestimmenden Urteilskraft auffasst, so ist dadurch nicht die Objektivität der Bestimmtheit, die für organisierte Wesen eigenartig sein soll, d.h. des Bedingtseins der Teile durch das Ganze im Organismus, in Frage gestellt, sondern allein die Objektivität der Deutung dieser Bestimmtheit im Sinne einer teleologischen Verbindung.[1] Kant gleitet jedoch zu einem Gedanken über, nach

[1] Nicht die Idee des Organismus als eines solchen, sondern die Idee des Organismus als eines Naturzwecks ist für Kant ein Begriff der reflektierenden und nicht bestimmenden Urteilskraft (*Kr.d.U.* 331). Es ist sehr irreführend, die beiden Behauptungen gleichzusetzen, wie Kroner es tut (vgl. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, I, S. 282 mit II, S. 12). — Man kann nun zwar sagen,dass Kant schon bei der Definition des organisierten Wesens die Zweckbetrachtung einführt, wenn er es als dasjenige Naturprodukt fasst, »in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist». Man bemerke indessen, dass diese Bestimmung des organisierten Wesens schon eine Deutung gewisser für dasselbe charakteristischer Eigenschaften im Sinne der Zweckverbindung besagt, also nicht eine blosse Feststellung dieser Eigenschaften. So spricht Kant vom organisierten Wesen als von demjenigen, »was wir als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden beurteilen» oder als von einem Dinge, das wir als Naturzweck notwendig beurteilen müssen (*Kr.d.U.* 317). Nicht dem Begriff des Organismus, sondern dem Begriff von einem Dinge als Naturzweck, soll nach Kant Objektivität abgehen (Vgl. die treffenden

dem das Organische jede Eigengesetzlichkeit zu verlieren scheint. Dieser Gedanke liegt vor, wenn Kant die teleologische Maxime als einen blossen »Leitfaden der Reflexion» (*Kr.d.U.* 318) oder als ein bloss »heuristisches Prinzip..., den besonderen Gesetzen der Natur nachzuforschen», charakterisiert (*Kr.d.U.* 355; vgl. auch 308). Sie diene der reflektierenden Urteilskraft »zu ihrem eigenen Behuf, um der Kausalverbindung an Gegenständen der Erfahrung nachzugehen» (*Erste Einleitung* 46; vgl. das daselbst, S. 45 angeführte Beispiel). Die teleologische Beurteilung bezieht sich dann nicht auf eine objektive Bestimmtheit der Organismen, die mit der mechanischen Erklärung unvereinbar ist, sondern ist nur ein Mittel, die sonst verborgene mechanische Gesetzlichkeit der Organismen zu entdecken.

Warum Kant zu diesem Gedanken übergleitet, erklärt sich, wie mir scheint, aus einem Dilemma, über welches sein Versuch, die Schwierigkeit der Antinomie zu überwinden, den wir als seinen Grundgedanken bezeichnet haben, nicht hinauskommt.

Die Versöhnung von Mechanismus und Teleologie besagt dem Grundgedanken Kants nach die Unterordnung des ersteren unter die letztere. Den Sinn dieses Kantischen Gedankens meinten wir, um es hier noch einmal kurz zusammenzufassen, folgendermassen verstehen zu müssen: Die eigenartige Bestimmtheit der Organismen, die allgemein als das Bedingtsein der Teile bzw. ihrer Verbindung durch das Ganze ausgedrückt werden kann, widerspricht der mechanischen Verknüpfungsart, wie sie nach Kant von unserem diskursiven Verstand gedeutet wird. Der Widerspruch lässt sich jedoch überwinden, wenn diese Bestimmtheit der Organismen als von einer Wirksamkeit nach Zwecken abhängig aufgefasst wird, wobei das Ganze als Zweck, die Verbindung der Teile als Mittel erscheinen. Der Begriff der teleologischen Betrachtungsweise vermag nämlich bei Kant den Übergang von dem Gedanken des Bedingtseins durch das Ganze (durch den Zweck) zu dem Gedanken des Bedingtseins durch die Idee vom Ganzen (durch die Zweckvorstellung) zu vermitteln, da ja für Kant Zweck und Zweckvorstellung einem Gedanken nach zusammenfliessen. Ist aber die eigentümliche Bestimmtheit der Organismen auf ein Bedingtsein durch die Idee vom Ganzen zurückgeführt, so scheint ihrer Versöhnung mit der mechanischen Verknüpfungsart nichts im Wege zu stehen. Dann lässt sich nämlich in Bezug auf sie, ganz wie in Bezug auf die Artefakten, der Mechanismus der Natur der teleologischen Wirksamkeit unterordnen. Können wir also eine auf die Erzeugung der Organismen gerichtete absichtliche Wirksamkeit annehmen, so lässt sich die eigentümliche Bestimmtheit der Organismen, die der mechanischen Verknüpfungsart zu widersprechen schien, als ein Bestimmtsein der Teile bzw. ihrer Verbindung durch die I d e e des Ganzen auffassen; sie braucht nicht mehr ein Bedingtsein der Teile durch das Ganze zu besagen, und der Widerspruch der Antinomie ist aufgehoben.

Man ersieht hieraus, dass eine wesentliche Voraussetzung für die Auflösung des Widerspruchs in der Annahme besteht, die Verbindung der Teile eines Organismus sei tatsächlich durch die Idee des Ganzen bedingt. Es muss vorausgesetzt werden, dass eine solche Idee des Ganzen realiter vorliege und Ursache der Organismen sei. Aber gerade an diesem Punkt kann Kant auf seinem kritischen Standpunkte zu keiner Entscheidung gelangen. Insofern kommt er über ein gewisses Dilemma nicht hinaus.

Die Gedankenlage lässt sich vielleicht folgendermassen wiedergeben: Kant stellt seinen kritischen Standpunkt der dogmatischen Annahme einer *technica intentionalis,* wie sie nach Kant dem Realismus der Endursachen (Hylozoismus, Theismus) eigen ist, und der ebenfalls dogmatischen Annahme einer *technica naturalis,* wie sie den Idealismus der Endursachen kennzeichnet (Epicurus, Spinoza) (*Kr.d.U.* §§ 72 ff.), gegenüber. Er soll sich von den beiden dogmatischen Annahmen dadurch unterscheiden, dass wir nach ihm den Begriff des Naturzwecks »nur in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen, mithin auf die subjektiven Bedingungen, ihn zu denken, betrachten, ohne es zu unternehmen, über sein Objekt etwas zu entscheiden», nach dem dogmatischen Verfahren dagegen das Objekt des Begriffs als real setzen oder

Bemerkungen K. Fischers, *Geschichte der neuern Philosophie,* B. V², S. 88). Während die Bestimmung des Organismus als einer Ursache und Wirkung von sich selbst sich nach Kant auf erfahrungsgemäss Gegebenes gründet, so behauptet Kant vom Begriff eines Dinges als eines Naturzwecks, dass er nicht ein von der Erfahrung »zu abstrahierender, sondern nur nach einem Vernunftprinzip in der Beurteilung des Gegenstandes möglicher Begriff» sei (*Kr.d.U.* 330; vgl. 336, auch 345, wo behauptet wird, dass der Idee des Naturzwecks gemäss über einen Gegenstand der Erfahrung nicht bestimmt geurteilt, sondern nur reflektiert werden kann).

verneinen (*Kr.d.U.* 329). Die Annahme einer objektiven Zweckmässigkeit und eines nach Absichten wirkenden, den Naturzwecken zugrundeliegenden übersinnlichen Grundes ist nach Kant ein Grundsatz für die reflektierende Urteilskraft, nicht für die bestimmende (vgl. *Kr.d.U.* 318). Sie bestimmt mit anderen Worten unsere Reflexion über die Dinge, nicht die Dinge selbst. Die Notwendigkeit einer teleologischen Beurteilung der organisierten Wesen ergibt sich, wie wir gesehen haben, aus der eigenartigen Natur dieser Wesen und aus dem Streben, sie zu erkennen. Der Grund, weswegen unsere Reflexion durch die Annahme eines übersinnlichen auf die Naturzwecke gerichteten Willens bestimmt wird, der sich des Mechanismus der Natur als eines Mittels bedient, war der, dass allein unter Voraussetzung eines solchen Willens die Gültigkeit des Mechanismus für a l l e Naturprodukte aufrechtzuerhalten ist. Soll nun aber dadurch, dass diese Annahme nur für die reflektierende, nicht für die bestimmende Urteilskraft gilt, gesagt werden, dass über ihre objektive Gültigkeit nicht entschieden werden kann, so verbleibt das Problem der Vereinbarkeit der Gültigkeit des Mechanismus für alle Naturprodukte mit dem Vorhandensein organisierter Wesen auch unentschieden. Zu einer Entscheidung dieses Problems kann die genannte Annahme selbstverständlich nur dann führen, wenn ihr objektive Gültigkeit zugeschrieben wird. — Wenn Kant eine Auflösung des Problems schon dadurch zu gewinnen glaubt, dass er diese Annahme als bestimmend für die Reflexion über die organisierten Wesen auffasst, so muss er vorausgesetzt haben, dass das Bestimmen der Reflexion doch auch ein Bestimmen der Dinge ist, obgleich die Behauptung, ein Prinzip gelte für die reflektierende Urteilskraft, die Gültigkeit desselben für die bestimmende auch negieren soll. Die Doppelnatur der reflektierenden Urteilskraft, die wir schon früher (vgl. erste Studie) feststellen konnten, macht sich hier wieder geltend. Dass etwas nur für die reflektierende Urteilskraft gültig sein soll, besagt zugleich die Position und die Negation seiner objektiven Gültigkeit.

Das Dilemma, vor dem Kant stehen bleibt, ist, wie aus dem Gesagten erhellt, das folgende: Einerseits muss ein nach Zwecken handelnder Grund als real angenommen und der Erzeugung der Organismen zugrunde gelegt werden, wenn die erfahrungsgemäss bezeugte Natur der Organismen nicht der Gültigkeit des

Mechanismus für alle Naturgegenstände widersprechen soll. Anderseits kann einem solchen Grund, da er im Übersinnlichen liegen muss, keine objektive Gültigkeit zugeschrieben werden. Diese beiden Gedanken werden dadurch ausgedrückt, dass die Annahme dieses Grundes als bloss für die reflektierende Urteilskraft gültig bezeichnet wird. Sofern ein übersinnlicher Grund der Organismen als real gesetzt ist, lässt sich die Annahme ihrer Eigentümlichkeit neben der Behauptung der Gültigkeit des Mechanismus für alle Naturprodukte aufrechterhalten. Wir können dann die mechanische Betrachtungsweise auf alles in der Natur, auch auf die Organismen, ausdehnen; sie stösst auf keinen Widerspruch. Sofern aber über die Realität dieses übersinnlichen Grundes nicht entschieden werden kann, sofern also die eigenartige Bestimmtheit der Organismen nicht mit Sicherheit auf diesen Grund als etwas Reales zurückgeführt werden kann, muss sie der mechanischen Verknüpfungsart widersprechen. Die Annahme der Gültigkeit des Mechanismus für alle Naturprodukte ist dann nur aufrechtzuerhalten, wenn man der angegebenen Bestimmtheit der Organismen objektive Gültigkeit abspricht. Zu dieser letzteren Alternative scheint Kant hinüberzugleiten, wenn er stellenweise die teleologische Maxime als eine bloss heuristische Forschungsmethode zur Aufdeckung mechanischer Gesetzlichkeit fasst. —

Zur Erläuterung unserer Analyse des Kantischen Gedankens wollen wir auf einige in der Kantliteratur vorliegende repräsentative Deutungsversuche des Kantischen Standpunktes kurz eingehen. Die Frage, die die meisten Kantkritiker in erster Linie interessiert hat, ist die, ob Kant als Vitalist oder als biologischer Mechanist zu bezeichnen sei. Die Deutungen sind oft durch die eigene Einstellung ihrer Urheber zu dem Problem des Vitalismus bzw. des Mechanismus bedingt. Es ist, als ob man die Autorität Kants für seinen eigenen Standpunkt gewinnen wollte. So ist Kant im Lager der Vitalisten für einen mehr oder weniger ausgesprochenen Vitalisten, von den Gegnern für einen strengen biologischen Mechanisten ausgegeben worden.

Hier sei zunächst hervorgehoben, dass die Frage: Vitalismus oder biologischer Mechanismus, viel spezieller ist als das Problem der Kantischen Antinomie. Bei dem Streit zwischen Vitalismus

und Mechanismus handelt es sich um die Frage, ob gewissen Geschehnissen in der Natur, vor allem den Lebensvorgängen oder dem Organischen, eine Eigengesetzlichkeit zukomme, oder nicht, d.h. eine Gesetzlichkeit, die sich nicht auf das Bewirktsein durch blinde Bewegungskräfte oder Ursachen »räumlicher« Natur (mit anderen Worten auf den Mechanismus in der d r i t t e n der von uns unterschiedenen Bedeutungen, vgl. oben S. 220) zurückgeführt werden könne. Das Kantische Problem der Antinomie der teleologischen Urteilskraft ist dagegen die Frage: widerspricht die Gesetzlichkeit des Organischen dem Anspruch auf Gültigkeit für alle Erzeugung materieller Dinge, den die mechanische Verknüpfungsart, d.h. Mechanismus in der z w e i t e n der oben unterschiedenen Bedeutungen, erhebt, oder nicht?

Kants Standpunkt in Bezug auf das speziellere Problem: Vitalismus oder Mechanismus, lässt sich nach dem früher Ausgeführten leicht bestimmen. Es ist ein Grundgedanke bei Kant, dass die Artefakten Ursachen voraussetzen, die nicht blinde mechanische Kräfte sind, und dass den organisierten Naturprodukten Eigengesetzlichkeit zukommt[1], d.h. dass ihre Erzeugung nicht auf blinde mechanische Kräfte allein zurückgeführt werden kann. Soll unter Vitalismus die Annahme einer »Autonomie der Lebensvorgänge» verstanden werden, so dürfte es richtig sein, Kant als Vitalisten zu bezeichnen.[2] In Bezug auf Kants Deutung der Erzeugung der Organismen ist jedoch folgendes zu bemerken: 1. Da Kant die nicht-mechanische Ursache des Organischen ins Übersinnliche verlegt, weswegen er nach Ungerer als »metaphysicher Vitalist» zu kennzeichnen ist, kann über die Natur dieser Ursache nichts Positives entschieden werden. Wir können zwar sagen, dass sie unräumlich sein muss, da der Raum allein Form der Sinnenwelt ist, nicht aber, dass sie etwa seelischer oder seelenähnlicher Natur sei. Dass die Feststellung »unräumlich», wie Ungerer meint[3], trotz der negativen Form schon etwas Positives enthalte, scheint mir unbegreiflich zu sein. 2. Kant betrachtet die Annahme eines auf die Erzeugung der Organismen gerichteten Welturgrundes keineswegs als bewiesen. Er schreibt ihr keine konstitutive Bedeutung zu. Er lehnt den Schluss von der Eigengesetzlichkeit der Organismen auf eine nach Zwecken wirkende Ursache, welcher Schluss zur Erklärung dieser Eigengesetzlichkeit vorgenommen wird, als eine tautologische Erklärung ab (*Kr.d.U.* 355). Insofern scheint mir die Behauptung Ungerers stark übertrieben zu sein, wenn er sagt: »Der einzige Unterschied zwischen dem 'metaphysischen' Vitalismus Kants und dem 'empirischen' Vitalismus Driesch's liegt also darin, dass Driesch ausserräumliche Ursachen, ins Materielle hereinwirkende nichtmaterielle Gesetzlichkeiten annimmt und durch die logische Rechtfertigung dieser Annahme seinen Vitalismus für die 'Naturerklärung' fruchtbar zu machen sucht, während Kant solche — wohl wegen ihrer Unanschaulichkeit — nicht in Betracht gezogen hat, sondern den 'Grund' des Ganzheit-bezogenen Geschehens der Naturforschung entzog und im Übersinnlichen suchte».[1] Die Erklärungsart, die Kant als eine »Täuschung der Vernunft mit Worten» betrachtete, bezeichnet Driesch als legitim.[2] Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied! 3. Kant wird durch gewisse innere Schwierigkeiten seiner Auflösung der Antinomie zu einem Gedanken getrieben, der stellenweise zum Ausdruck kommt und nach dem die Eigengesetzlichkeit des Organischen dennoch wieder in Frage gestellt wird. Die regulative Natur der teleologischen Maxime wird als ein fiktiver Charakter derselben ausgelegt. Diesem Gedanken nach ist Kant biologischer Mechanist.

Die Frage nach der Erklärbarkeit aller Erzeugung materieller Dinge allein nach mechanischen Gesetzen ist, wie wir hervorgehoben haben, von der Frage nach der Gültigkeit der mechanischen Verknüpfungsart für alle Naturprodukte streng zu unterscheiden. Kant beantwortet dem Grundgedanken nach die erste Frage negativ, die letztere dagegen stets positiv. Die Annahme der Eigengesetzlichkeit der Organismen braucht der Gültigkeit der mechanischen Verknüpfungsart für alle Geschehnisse in der Natur keineswegs Abbruch zu tun, wenn nämlich der Mechanismus der Teleologie untergeordnet werden kann. — Der Unterschied zwischen den beiden Fragen wird verwischt, wenn

[1] Dies ist in der Kantliteratur oft hervorgehoben worden: vgl. z.B. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen,* B. II, zweite Auflage, S. 51, Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie,* B. II, sechste Auflage, S. 168 f., Reininger, *Kant, seine Anhänger und seine Gegner,* S. 151, Driesch, *Geschichte des Vitalismus,* zweite Auflage, S. 62 ff., Ungerer, *Die Teleologie Kants,* S. 64 ff. u. a.

[2] Vgl. Driesch, a.a.O., S. 71 ff.

[3] Ungerer, a.a.O., S. 113.

[1] Ungerer, a.a.O., S. 111 f.

[2] Driesch, a.a.O., S. 76.

man die Kantische Behauptung, dass die mechanische Erklärung der Entstehung materieller Dinge »soweit wie nur möglich» gesucht werden müsse, als eine Begrenzung der Gültigkeit der mechanischen Kausalität deutet. Dieser Fehler wird begangen, wenn man zwischen der Kantischen Auffassung der Kausalitätskategorie als konstitutiv und der Bezeichnung der mechanischen Maxime als bloss regulativ einen Widerspruch sieht und ihn auf eine allgemeine Entwicklung der Kategorien von konstitutiven zu regulativen Prinzipien zurückzuführen sucht, die sich bei Kant geltend machen soll.[1] Der Gedanke, dass zwischen der Annahme der konstitutiven Natur der kausalen Verknüpfung und der Behauptung der bloss regulativen Natur der Maxime des Mechanismus ein Widerspruch besteht, führt zu ungereimten Konsequenzen. Stellt man sich auf den Standpunkt dieses Gedankens, so muss Kants Erläuterung der Maxime des Mechanismus durch den Satz, dass die mechanische Erklärung soweit wie nur möglich verfolgt werden soll, so verstanden werden, dass wir so viel Naturgegenstände wie nur möglich nach der kausalen Verknüpfungsart zu beurteilen haben. Die Behauptung, dass die mechanische Erklärungsweise bei den Organismen auf eine Begrenzung stösst, und dass diese Naturprodukte teleologisch beurteilt werden müssen, würde dann eine gewisse Verteilung der Beurteilungsgegenstände besagen. Die Ungereimtheit dieses Gedankens liegt jedoch auf der Hand: 1. Kant hebt ausdrücklich hervor, dass die Vereinigung der beiden Erklärungsarten, der mechanischen und der teleologischen, *nicht* besage, dass »eine ganz, oder in gewissen Stücken an die Stelle der anderen zu setzen» sei (*Kr.d.U.* 360). 2. Wo Kant angibt, welche Gegenstände nach mechanischen Gesetzen zu beurteilen sind und welche nach teleologischen (wie z.B. *Kr.d.U.* 352), heisst es bei ihm stets: »zugleich» nach teleologischen Gesetzen. Dadurch soll angegeben sein, dass die mechanische Beurteilung auf alle Naturgegenstände ausgedehnt werden soll, und dass nur einige von ihnen neben dieser Beurteilung auch eine Beurteilung nach teleologischen Gesetzen erfordern. 3. Sollte die Ergänzung der Maximen *Kr.d.U.* 315 eine Einteilung der Beurteilungsgegenstände besagen, so würde sie schon als eine Auflösung der Antinomie anzusehen sein. Dann wären aber die Kantischen Ausführungen in den folgenden §§ völlig unbegreiflich. —

[1] Vgl. Ernst, *Der Zweckbegriff bei Kant*, S. 43 ff., besonders S. 64; auch Ungerer, a.a.O., S. 100 f.

Sehr verbreitet ist die Deutung, der regulative Charakter der teleologischen Maxime besage, dass es sich bei ihr um ein bloss heuristisches Prinzip zur Aufdeckung mechanischer Gesetzlichkeit handelt.[1] Interessant in dieser Beziehung sind die Ausführungen von Bruno Bauch, in seiner *Kantmonographie*. Bauch will die Kantische Verbindung von Mechanismus und Teleologie folgendermassen verstehen: Das Prinzip des Mechanismus ist nach Kant konstitutiv; alle Naturprodukte, auch die organisierten Wesen, sind ihrer Erzeugung nach mechanisch bedingt. Da der Mechanismus allein konstitutiv ist, so kann es auch nur eine einzige Erklärungsart der Naturprodukte geben, nämlich die mechanische. Die Entstehung der Organismen ist rein mechanisch; aber die Erklärung dieser Entstehung durch bloss mechanische Gesetze reicht wegen der Beschaffenheit unseres Verstandes nicht aus, sondern erfordert eine »heuristisch-teleologische Ergänzung». Ohne teleologische Heuristik können wir den mechanischen Bedingungen gar nicht nachgehen. Die teleologische Maxime selbst ist kein Erklärungs-, sondern ein rein heuristisches Prinzip; sie ist nicht konstitutiv, sondern fiktiv (Als-ob-Betrachtung).[2] Zu Bauchs Begründung dieser Deutung sei hier folgendes bemerkt: 1. Eine Überlegung, die ein wesentliches Glied der Bauchschen Beweisführung bildet, scheint mir auf einem Missverständnis zu beruhen. Wenn Kant hervorhebt, es sei an sich nicht unmöglich, dass die mechanische Erklärungsweise mit der Zweckmässigkeit der Natur zusammenträfe, was jedoch für uns als Menschen unmöglich ist (*Kr.d.U.* 367), so zeigt die Gegenüberstellung der beiden Ausdrücke »an sich» und »für uns» den Gegensatz zwischen dem intuitiven und dem diskursiven Verstande an, keineswegs aber, wie Bauch meint[3], den Unterschied zwischen der »konstitutiven und der regulativen Funktion der organologischen Grundprinzipien», des Mechanismus und der Teleologie. Bauch meint, dass die Verbindung von Mechanismus und Teleologie nach Kant darin bestehe, »dass die erklärenden Ursachen 'an sich'

[1] Vgl. z.B. Stadler, *Kants Teleologie*, S. 132, Pfannkuche, *Der Zweckbegriff bei Kant*, S. 61 ff., auch Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, S. 364 ff. u. a.

[2] Bauch, *I. Kant*, S. 439 ff.

[3] A.a.O., S. 445.

im Mechanischen liegen, dass 'für uns', dass 'nach der Beschaffenheit unseres Verstandes' das Aufsuchen der ursächlichen Erklärung durch die teleologische Methode erfolgt».[1] Er legt hierbei in die Kantischen Ausdrücke »an sich» und »für uns» einen Sinn hinein[2], der, soweit ich sehe, dem Kantischen nicht entspricht. Der Mechanismus ist nicht nur »an sich», sondern auch »für uns», »nach der Beschaffenheit unseres Verstandes» konstitutiv, d.h. ein Prinzip für die bestimmende Urteilskraft. Das »An sich» hebt bei Kant den Mechanismus in einem besonderen Sinne hervor, als Prinzip für den intuitiven Verstand, für den er mit der Kausalität nach Zweckursachen zusammenfällt. 2. Man beachte ferner, dass Kant nicht nur behauptet, die Organismen seien für uns nach dem Prinzip des Mechanismus unerklärlich, sondern auch, dass sie nach diesem Prinzip von uns nicht gedacht werden können (*Kr.d.U.* 359). Der blosse Begriff eines Organismus und des in ihm enthaltenen Bedingungsverhältnisses vom Ganzen und Teil ist einem wesentlichen Gedanken Kants nach mit dem Gedanken der mechanischen Entstehung des Organismus unvereinbar, sofern »mechanisch» hier im Sinne unseres diskursiven Verstandes genommen und der mechanischen Verknüpfungsart keine Zweckvorstellung zugrundegelegt wird. Kommt dem Begriff des Organismus objektive Realität zu — und dies ist doch wohl ein Grundgedanke bei Kant —, so scheint die innere Beschaffenheit der Organismen mit der Allgemeingültigkeit der mechanischen Verknüpfungsart in Streit zu geraten. Kants Ausführungen über dieses Problem, das für ihn das Grundproblem der Antinomie ist, lassen sich nicht dahin vereinfachen, dass er der teleologischen Maxime bloss heuristisch-fiktive Bedeutung beilegt und somit objektiv gesehen den Organismen Eigengesetzlichkeit abspricht. 3. Bei Bauchs Deutung müssen mehrere Gedanken Kants als völlig unerklärlich erscheinen. Es genügt hier, auf einen hinzuweisen. Weshalb behauptet Kant, dass »das Prinzip des Mechanisms der Natur und das der Kausalität derselben nach Zwecken an einem und... demselben Naturprodukte in einem einzigen oberen Prinzip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfliessen (müssen), weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht nebeneinander bestehen könnten» (*Kr.d.U.* 358)? Diese Behauptung muss doch

[1] Ibidem.

[2] Ähnlich auch Stadler, a.a.O., S. 131.

wohl unbegreiflich erscheinen, wenn die teleologische Maxime ausschliesslich als eine heuristische Methode zu fassen wäre. — Bauchs Deutung trifft, wie wir glauben, einen Gedanken bei Kant, der zweifellos an mehreren Stellen deutlich hervortritt, der aber nicht als der Grundgedanke Kants zu bezeichnen ist. Der Gedanke, dass die teleologische Maxime ein heuristisches Prinzip zum Aufsuchen mechanischer Kausalität sei, ist, wie wir meinten, als ein sekundärer Gedanke bei Kant zu bezeichnen, zu dem er durch gewisse innere Schwierigkeiten seines Grundgedankens in Bezug auf die Versöhnung von Mechanismus und Teleologie getrieben wird.

Wir haben die beiden Gedanken bei Kant als entgegengesetzt und logisch unvereinbar aufgefasst. Bei einigen Kantkritikern, die beide Gedanken hervorheben, wird ihr Gegensatz nicht betont. So z.B. bei Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*. Die mechanische und die teleologische Betrachtung sind bei Kant, so führt er aus, zwei »Ordnungsweisen», »durch die wir versuchen, Einheit in die Mannigfaltigkeit der Phänomene zu bringen».[1] Durch sie werden die Erscheinungen um verschiedene Mittelpunkte geordnet und verschiedene Formen ihrer wechselseitigen Verknüpfung aufgestellt.[2] Nach der ersten wird eine Wirksamkeit angenommen, die von Teilen zum Ganzen, nach der zweiten eine, die vom Ganzen in die Teile geht.[3] Nun hebt Cassirer ganz richtig hervor, dass nicht nur die mechanische Bedingtheit des Ganzen durch die Teile, sondern auch die teleologische der Teile durch das Ganze nach Kant ein Faktum ist und dass beide Wirkungsarten nach Kant »dem Bilde der Natur selbst angehören».[4] Hält man hieran fest, so scheint es doch nicht richtig sein zu können, dass die Versöhnung der beiden Ordnungsweisen durch die Unterordnung der einen unter die andere für Kant nur besagen soll, dass die Erforschung der mechanischen Gesetzlichkeit durch die teleologische Betrachtung als ein heuristisches Prinzip geleitet werden müsse. Denn wäre dem so, dann wäre die Eigengesetzlichkeit der Organismen bloss eine methodische Annahme des Forschers, kein Faktum, und die teleologische Verknüpfungsart würde allein zu den subjektiven Voraussetzungen des Forschens und nicht zum »Bilde der Natur» gehören.

[1] A.a.O., S. 369.

[2] A.a.O., S. 368.

[3] A.a.O., S. 358.

[4] A.a.O., S. 360.

VIERTE STUDIE.

Der Moralische Gottesbeweis.

Einleitendes.

Die Kritik der teleologischen Urteilskraft führt bei Kant zur Frage nach dem Zusammenhang von Teleologie und Theologie. Das Problem der teleologischen Betrachtung der Natur mündet in den moralischen Gottesbeweis. Wenn Kant in dem »Anhang» zur *Kr.d.U.* seinen moralischen Beweis vom Dasein Gottes mit der Naturteleologie in Verbindung zu bringen sucht, so soll hierdurch sein Gedanke, dass die Urteilskraft zwischen theoretischer und praktischer Vernunft vermittelt, eine Bestätigung finden. Es ist für die Beurteilung der ganzen Schrift zweifellos von grossem Interesse, den Gang des moralischen Gottesbeweises sowie seine Stellung in dem Aufbau der *Kr.d.U.* einer Untersuchung zu unterziehen. Wir suchen im Folgenden, die einzelnen Stufen des Beweisganges ins Auge zu fassen und die dem Schluss zugrunde liegenden Prämissen herauszuarbeiten.

An mehr als einem entscheidenden Punkte seiner Überlegungen weist Kant hier — wie übrigens oft in seinen ethischen Untersuchungen — auf das Urteil des gemeinen Menschenverstandes hin (vgl. z.B. *Kr.d.U.* 410, 421). Dieser Hinweis ist nicht so zu verstehen, als ob die Ansicht der gewöhnlichen Denkart als eine unbewiesene Prämisse in dem Kantischen Beweise auftrete, oder als ob Kant seine Sätze auf Voraussetzungen stütze, die auch dem Urteil der gemeinen Menschenvernunft zugrunde liegen, sondern nur im Sinne der Versicherung, dass die Hauptsätze des Kantischen Beweises den Ansichten dieser gemeinen Menschenvernunft nicht widerstreiten. Die Prämissen des Beweises sind nicht im Urteil des gemeinen Menschenverstandes, sondern in den Tiefen der Kantischen Ethik zu suchen. — Von der Richtigkeit dieser Prämissen hängt dann auch die Haltbarkeit des moralischen Gottes-

beweises ab. Dieser Beweis steht und fällt mit den Grundprinzipien der Ethik Kants. Wir werden im folgenden einige Grundbegriffe der Kantischen Ethik, die für das Verständnis des moralischen Gottesbeweises von Gewicht sind, einer Analyse unterziehen und ihren logischen Halt festzustellen suchen. Nur insofern kann das Folgende als eine Kritik des moralischen Gottesbeweises angesehen werden. Es kommt uns hier jedoch nicht auf die Kritik, sondern vor allem auf die Herausschälung der einzelnen Gedanken an, die im Gottesbeweis verwoben sind.

Wir stellen unserer Untersuchung eine kurze Zusammenfassung des Beweisganges ohne jeden Kommentar voran. Kant sagt, dass man dem moralischen Gottesbeweis »leicht die Form der logischen Präzision anpassen kann» (*Kr.d.U.* 425). Eine andere Aussage Kants (*Kr.d.U.* 433) deutet darauf hin, dass er sich den Beweis in der Form einer Schlusskette dachte. Der Beweis lautet:

Grundsatz:

»Wenn überall ein E n d z w e c k, den die Vernunft a priori angeben muss, stattfinden soll, (so kann) dieser kein anderer als der M e n s c h (ein jedes vernünftige Weltwesen) u n t e r m o r a l i s c h e n G e s e t z e n sein» (*Kr.d.U.* 421).

Erster Schluss:

»Das moralische Gesetz . . . verbindet uns für sich allein, ohne von irgendeinem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen; aber es bestimmt uns doch auch und zwar a priori einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das h ö c h s t e durch Freiheit mögliche G u t i n d e r W e l t» (*Kr.d.U.* 423), nämlich die Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz und eine ihr proportionierte Glückseligkeit.

Die Möglichkeit der Befolgung dieser vom moralischen Gesetz gebotenen Willensrichtung auf das höchste Gut setzt die Annahme der Realisierbarkeit des höchsten Guts voraus, d.h. die Annahme einer Natur der Dinge, welche die Verwirklichung des höchsten Guts ermöglicht.

»Also haben wir einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken» (*Kr.d.U.* 432).

Zweiter Schluss:

Es ist nach dem ersten Schluss notwendig, einen Endzweck der Schöpfung, nämlich die Verwirklichung des höchsten Guts, anzunehmen.

Die Verwirklichung des zweiten Bestandteils des höchsten Guts, d.h. der Glückseligkeit, die der Sittlichkeit angemessen ist, kann nicht als durch blosse Naturursachen erzielt vorgestellt werden. Sie liegt auch nicht in unserer Gewalt.

Wir müssen also, da diese Verwirklichung dennoch praktisch gefordert ist, eine Weltursache annehmen, die nach der Idee des Endzwecks die Welt erschafft und deshalb als ein moralischer Welturheber, d.h. Gott, angesehen werden muss. —

Der Begriff des Endzwecks der Schöpfung.

Die hier kurz zusammengefasste Schlusskette scheint mit der physischen Teleologie nichts zu tun zu haben. Der Beweis setzt die im »Grundsatz» ausgesprochene Behauptung nicht voraus. Das moralische Gesetz fordert nach Kant schon an und für sich in Bezug auf endliche, mit anderen Dingen in der Welt verbundene, vernünftige Wesen die Annahme eines Endzwecks der Schöpfung sowie auch die moralisch-teleologische Beurteilung dieser Dinge (*Kr.d.U.* 419). Der moralische Gottesbeweis, wie er im § 87 entwickelt wird, ist auf jeden Fall von den Überlegungen, die zur Behauptung des Grundsatzes führen, keineswegs abhängig. Er bildet einen für sich abgeschlossenen Gedankengang.

Dennoch bezeugt die Gedankenentwicklung in den letzten Paragraphen der *Kr.d.U.*, dass Kant einen Zusammenhang zwischen den Überlegungen der physischen Teleologie und dem moralischen Gottesbeweis erzwingen wollte; die ersteren sollen den letzteren vorbereiten. Wir werden später die Tragweite dieses Zusammenhanges zu prüfen haben. Hier sei nur hervorgehoben, dass die Komposition des »Anhangs» zur *Kr.d.U.* den Gedanken nahelegt, erstens, dass die physische Teleologie eine Vorbereitung der moralischen sein soll, sofern sie nämlich die Notwendigkeit der Annahme eines Endzwecks der Schöpfung nachweist, und zweitens, dass die moralische Teleologie in dem angeführten moralischen Gottesbeweis ihren Abschluss findet. Bevor wir uns dem moralischen Gottesbeweis zuwenden, wollen wir diese Gedanken bei Kant etwas näher ins Auge fassen.

Ein Ergebnis der Kantischen Lehre von den Organismen lässt sich dahin zusammenfassen, dass diese Naturprodukte ihrer inneren Möglichkeit nach unter dem Begriff der inneren Zweckmässigkeit betrachtet werden müssen. Diese Betrachtungsweise

führt nun nach Kant notwendig auch zum Begriff der äusseren Zweckmässigkeit. Die äussere Zweckmässigkeit soll zwar ein ganz anderer Begriff, als der Begriff der inneren sein. Diese betrifft die Möglichkeit eines Gegenstandes, »unangesehen ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sei oder nicht» (*Kr.d.U.* 380): wir betrachten ein Naturding als einen Naturzweck, um die Möglichkeit seiner inneren Form und seines Bestandes zu verstehen; jene betrifft die Wirklichkeit eines Gegenstandes: wir betrachten ein Naturding als Mittel zu einem anderen bzw. als Zweck für ein anderes um seine Existenz (sein Vorhandensein) und die Existenz anderer Dinge in der Natur begreiflich zu machen. Es besteht indessen nach Kant ein doppelter Zusammenhang zwischen den beiden Betrachtungsweisen: *Erstens* setzt die äussere Zweckmässigkeit der Natur das Vorhandensein von Naturzwecken voraus. Kant führt aus: »Unter der äussern Zweckmässigkeit verstehe ich diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmässigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit voraussetzen, z.B. Erden, Luft, Wasser usw., gleichwohl äusserlich, d.i. im Verhältnis auf andere Wesen, sehr zweckmässig sein; aber diese müssen jederzeit organisierte Wesen, d.i. Naturzwecke, sein, denn sonst könnten jene auch nicht als Mittel beurteilt werden» (*Kr.d.U.* 379 f.). *Zweitens* führt das Vorhandensein von Naturzwecken die Notwendigkeit mit sich, sie und auch die Natur im Ganzen unter dem Gesichtspunkte der äusseren Zweckmässigkeit zu betrachten. — Wir berücksichtigen zuerst diesen zweiten Gedanken Kants; die Erläuterung des ersten gehört in einen späteren Zusammenhang.

Kant behauptet, dass die Annahme der inneren Zweckmässigkeit der organisierten Naturdinge die Annahme einer absichtlichen Ursache ihrer Existenz mit sich führe und, wenn diese Dinge keine unbedingten Zwecke, d.h. Endzwecke, sind, auch die Betrachtung ihrer selbst als Mittel für andere notwendig mache. Die Beurteilung eines Naturprodukts unter dem Gesichtspunkte der inneren Zweckmässigkeit soll notwendig zur Beurteilung desselben unter dem Gesichtspunkte der äusseren Zweckmässigkeit führen. Der Gedanke, es sei irgendein absichtlicher Grund des Daseins eines Dings als eines zufälligen Naturwesens, lässt sich nach Kant »schwerlich von dem Begriffe eines organisierten

Dinges trennen: weil, da wir einmal seiner innern Möglichkeit eine Kausalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen *müssen,* wir auch die Existenz dieses Produktes nicht anders denn als Zweck denken können» (*Kr.d.U.* 381). Dieser Gedanke Kants wird verständlich, wenn man bedenkt, dass die Beurteilung der inneren Möglichkeit der organisierten Wesen nach Kant nur so möglich ist, dass man voraussetzt, sie seien nach einer Zweckvorstellung erzeugt. Der vorgestellte Zweck ist nichts anderes als die Existenz dieser Wesen. Die genannte Beurteilung impliziert dann also die Annahme, dass die Existenz dieser organisierten Naturdinge Zweck ist. Sofern sie als Naturprodukte mit anderen Naturdingen in kausaler Verbindung stehen, muss dann diese Verbindung auch unter dem Gesichtspunkte der äusseren Zweckmässigkeit betrachtet werden.

Kant meint weiter, dass die Annahme der organisierten Naturprodukte als Naturzwecke auch die Notwendigkeit, den Gesichtspunkt der äusseren Zweckmässigkeit auf die ganze Natur auszudehnen, mit sich führe.[1] Es heisst bei ihm: der Begriff der Naturzwecke »führt nun *notwendig* auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke . . . man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Produkten gibt, *berechtigt, ja berufen,* von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmässig ist, zu erwarten» (*Kr.d.U.* 300 f.; kurs. von mir). Und wenn Kant einige Seiten später seine Ausdrucksweise zu modifizieren scheint, indem er hier nur davon spricht, dass wir auch die nicht organisierten Wesen der Natur als zu einem System der Zwecke gehörig beurteilen »*dürfen*», so zeigt dennoch der gleich darauf folgende Satz, dass dieses »Dürfen» das »Müssen» keineswegs aufhebt (*Kr.d.U.* 304). Dieser Satz enthält auch die Begründung, die Kant dem angeführten Gedanken gibt. Kant hebt hier hervor, dass die Einheit des

[1] Dieser Gedanke darf nicht mit einem anderen Gedanken verwechselt werden, den Kant *Kr.d.U.* 334 entwickelt und der in der romantischen Naturphilosophie eine grosse Rolle spielen sollte: es ist der Gedanke, dass die Natur als Ganzes ein organisiertes Wesen sei. Kant betrachtet den Fortgang von der Feststellung der inneren Zweckmässigkeit der organisierten Naturwesen zu der Auffassung der ganzen Natur als eines Organismus, d.h. zur Beurteilung des Ganzen der Natur unter dem Gesichtspunkte der inneren Zweckmässigkeit, zwar als nützlich, aber keineswegs als notwendig oder »unentbehrlich». Vgl. Kroner, *Von Kant bis Hegel* I, S. 283.

übersinnlichen Prinzips, das wir zur Beurteilung der organisierten Naturprodukte voraussetzen müssen, nicht bloss für gewisse Spezies der Naturwesen, sondern für das Naturganze als System auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muss. Kants Meinung kann wohl bloss die folgende sein: Für die Beurteilung der inneren Möglichkeit der organisierten Naturprodukte müssen wir voraussetzen, dass diese nach einer Zweckvorstellung erzeugt sind. Wir müssen dann ihrer Existenz ein übersinnliches, nach Endursachen wirkendes Prinzip zugrunde legen. Darf man voraussetzen, dass die Natur das Werk eines einheitlichen Prinzips ist (welche Voraussetzung von Kant gemacht wird), so muss der Beurteilung der Existenz sämtlicher Naturprodukte eine Kausalität nach Endzwecken zugrunde gelegt werden. Die Existenz eines jeden Naturdinges muss als Mittel bzw. als Zweck für die Existenz anderer Naturdinge angesehen werden. —

Die Notwendigkeit, die Natur unter dem Gesichtspunkte der äusseren Zweckmässigkeit zu betrachten, führt nun zur Annahme eines Endzwecks der Schöpfung. Der Gedanke der äusseren Zweckmässigkeit der Natur enthält nach Kant in sich die Voraussetzung eines Endzwecks. Das äussere Verhältnis einzelner Naturdinge kann zwar ohne Annahme eines unbedingten Zwecks als zweckmässig beurteilt werden, wenn eben das eine Ding Zweck ist. Ist A Objekt des Willens, d.h. Zweck, so ist ein anderes Ding, B, das zur Verwirklichung von A führt, zweckmässig. Die Annahme einer solchen Zweckmässigkeit setzt keinen Endzweck voraus. Bei Kant handelt es sich jedoch in unserem Zusammenhange nicht um die äussere Zweckmässigkeit einzelner Dinge, sondern um die Beurteilung der äusseren Verhältnisse aller Naturprodukte in der Welt. Diese Beurteilung setzt, so meint Kant, einen Endzweck voraus. Die Beurteilung der ganzen Natur unter dem Gesichtspunkte der äusseren Zweckmässigkeit besagt ja, dass die Frage: *quem in finem?* an jedes Ding der Natur gestellt wird. Keines der Naturdinge wird als Zweck schlechthin vorausgesetzt; jedes muss auch als Mittel für ein anderes betrachtet werden. Wir erhalten hierdurch eine Reihe von miteinander verbundenen Dingen, von denen jedes im Verhältnis zu einigen Dingen Mittel, im Verhältnis zu anderen Zweck ist. Dabei ist der Zweckcharakter eines jeden Dinges durch sein Mittelsein für etwas anderes als Zweck gegeben. Hieraus folgt,

dass, wenn überhaupt irgendetwas in der Natur als Zweck angesehen werden soll, die Reihe der Zwecke nicht unabschliessbar sein darf. Bevor etwas angenommen wird, das Endzweck ist, d.h. ein solcher Zweck, dessen Zwecksein nicht durch sein Mittelsein für etwas anderes bedingt ist, kann kein Glied der Reihe als Zweck bzw. als Mittel bezeichnet werden. Die »Kette der einander untergeordneten Zwecke» muss einen Abschluss finden; ein Endzweck muss angenommen werden. Wenn Kant gelegentlich (*Kr.d.U.* 423) den Fall erwähnt, dass es nur relative Zwecke in der Welt, aber keinen Endzweck geben könnte, so ist es keineswegs seine Ansicht, dass diese Annahme einen haltbaren Gedanken darstellt. Die Vernunft fordert unvermeidlich, sagt Kant, »die Zwecke, die es nur bedingt sind, einem unbedingten obersten, d.i. einem Endzwecke, unterzuordnen» (*Kr.d.U.* 412).

Endzweck ist nach der Kantischen Definition »derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf» (*Kr.d.U.* 396). Er ist sonach selbst unbedingt (*Kr.d.U.* 397) und der letzte Grund der Reihe von bedingten Zwecken (*Kr.d.U.* 398). Während jedes andere Glied dieser Reihe durch das übergeordnete Glied bedingt ist, indem es in diesem seinen Zweck hat, so ist der Endzweck als unbedingt etwas, das seinen Zweck in sich selbst hat, er ist Zweck an sich (*Kr.d.U.* 381). Während ein bedingter Zweck von anderen Zwecken abhängt, so ist der Endzweck »in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als bloss seiner Idee abhängig» (*Kr.d.U.* 398). Vom Gesichtspunkte der Bewertung aus kann man sagen, dass, während alle bedingten Zwecke nur als Mittel zu etwas anderem gut sind, so ist der Endzweck etwas an sich oder schlechthin Gutes (vgl. *Kr.d.U.* 408). Als oberste Bedingung der Verwirklichung des Naturganzen, d.h. als Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zur Hervorbringung der Welt ist er der Endzweck der Schöpfung (vgl. *Kr.d.U.* 413, 422, Fussnote). — Wir müssen uns hier mit dieser allgemeinen Charakteristik des Begriffs »Endzweck» begnügen. Später werden wir den Sinn der hier angeführten Begriffsbestimmungen näher zu untersuchen haben.

Kant meint nun, dass die Beurteilung des äusseren Verhältnisses der Dinge als zweckmässig nur hypothetisch sein könne, wenn wir keine Ursache haben, eines dieser Dinge als Zweck für sich

anzusehen (*Kr.d.U.* 299); wir können dann nur sagen, dass, wenn ein Ding Zweck ist, so ist ein anderes — Mittel. So verbleibt auch die Beurteilung der Natur als eines Ganzen nach dem Begriff der äusseren Zweckmässigkeit hypothetisch, solange der Endzweck nicht erkannt ist. Kant hebt hervor: zur Beurteilung der Existenz eines Dinges als Zweck der Natur »bedürfen wir nicht bloss den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntnis des Endzwecks (*scopus*) der Natur» (*Kr.d.U.* 299).[1]

---

[1] Der hier in aller Kürze wiedergegebene Gedankengang Kants ist in der Kantliteratur sehr verschieden beurteilt worden:

J. Guttmann, *Kants Gottesbeweis in seiner positiven Entwicklung* (*Kantstudien*, Ergänzungsheft 1), S. 77 f. findet in ihm eine Reihe von Lücken. Richtig scheint mir die Bemerkung Guttmanns zu sein, dass der moralische Gottesbeweis der Ableitung aus der physischen Teleologie eigentlich nicht bedarf. Die übrigen Einwände Guttmanns gegen Kants Beweisführung sind dagegen, soweit ich sehe, nicht stichhaltig. Guttmann bemerkt, dass die Annahme der inneren Zweckmässigkeit der Organismen keinen berechtigten Anlass zur Frage nach dem Zweck ihrer Existenz und nach dem Zweck der Existenz aller Naturdinge überhaupt bietet und ferner, dass Kant, wenn er vom Endzweck der Natur redet, den Masstab der Beurteilung schon dem sittlichen Bewusstsein entnommen haben muss, da für die ästhetische Weltbetrachtung die Existenz organischer Wesen ein möglicher Endzweck sein könnte. Diese Bemerkungen übersehen, dass die innere Zweckmässigkeit der Organismen nach Kant nicht formal und subjektiv, sondern real und objektiv ist; sie unterscheidet sich von der formalen ästhetischen Zweckmässigkeit. Sie unterscheidet sich aber ferner auch von der praktischen Zweckmässigkeit, die zwar auch real und objektiv ist, aber nicht zum Bereich der teleologischen Urteilskraft gehört. Der Einwand Guttmanns, dass Kant in dem Begriff der Unbedingtheit des Endzwecks zwei verschiedene Gesichtspunkte »vermenge» (teleologische Unbedingtheit: der Endzweck bedarf keines anderen Zwecks über sich, und kausale Unbedingtheit: Freiheit von Naturbedingungen), scheint mir auch nicht treffend zu sein. Es handelt sich bei Kant nicht um eine Vermengung, sondern um einen natürlichen Zusammenhang der beiden Gesichtspunkte. Die teleologische Bedingtheit ist für Kant eine unmittelbare Folge der kausalen. Ein Naturgegenstand kann nicht Endzweck sein, da er eben notwendig bedingt, d.h. Glied einer Kausalreihe, ist. Als Ursache von etwas anderem muss er für die teleologische Betrachtung notwendig auch als bedingter Zweck, d.h. als ein Zweck, der zugleich Mittel zu einem anderen Zweck ist, erscheinen.

A. Schweizer, *Die Religionsphilosophie Kants*, S. 296 meint, dass der Weg von der Teleologie zur Ethikotheologie bei Kant »in lückenloser Entwicklung über den Mittelbegriff eines Naturzwecks zu dem Schlussbegriff eines End- und Selbstzweckes der Natur» führt. Schweizer gibt jedoch keine Erläuterung, sondern nur ein Referat des hier in Rede stehenden Gedankenganges bei Kant.

Wo ist nun der Endzweck zu suchen? Da er unbedingt sein soll, so kann er nicht in der sinnlichen Natur selbst, die insgesamt bedingt ist, gefunden werden (*Kr.d.U.* 390, 397, 430); er weist auf das Übersinnliche hin. In der Natur sind nach Kant zwar Dinge vorhanden, die nur als Naturzwecke verstanden werden können; das sind die Organismen. Die Beurteilung gewisser äusserer Verhältnisse in der Natur kann von diesen Naturzwecken ausgehen und andere Dinge als Mittel auf sie beziehen. Die Frage nach der Nützlichkeit der nicht organisierten Dinge ist nach einem oben (S. 249) angeführten Gedanken Kants nur unter der Voraussetzung eines organisierten Dinges als eines Zwecks sinnvoll, nämlich solange man den Zweck selbst in der Natur suchen will. Gäbe es keine organisierten Wesen, so würde man nicht berechtigt sein, irgendein Naturding als einen Zweck für andere anzusehen; die Beurteilung der Naturdinge nach dem Begriff der äusseren Zweckmässigkeit würde dann notwendig hypothetisch verbleiben müssen. Deswegen vermag Kant zu sagen, dass die kategorische Behauptung, dass nicht-organisierte Naturdinge im Verhältnis auf andere Wesen zweckmässig sind, nur unter der Voraussetzung der organisierten Wesen als Naturzwecken möglich sei. — Nun sind jedoch die Naturzwecke als Naturprodukte bedingt und müssen dann selbst als Mittel zu anderen Zwecken beurteilt werden. Will man in der Natur verbleiben, so kann nur ein *letzter Zweck* in der Kette der bedingten Zwecke angegeben werden, der jedoch selbst, als etwas zur Natur Gehörendes, bedingt, mithin kein Endzweck, ist.

Kant meint, dass wir den letzten Zweck der Natur »nirgend anders als im Menschen setzen können« (*Kr.d.U.* 384), und zwar in der K u l t u r des Menschen, d.h. der »Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt« (*Kr.d.U.* 391). Die Behauptung, dass der letzte Zweck der Natur im Menschen gesetzt werden müsse, stützt Kant auf folgende Überlegung: Der Mensch »ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmässig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann« (*Kr.d.U.* 383). In dieser Überlegung müssen wir zwei Gedanken unterscheiden, die für Kant aufs engste zusammenhängen. Kant meint

e r s t e n s: wenn in der Natur kein Geschöpf vorhanden wäre, das sich einen Begriff vom Zweck machen könnte, so würde es sinnlos sein, von der Zweckmässigkeit der Natur zu reden. Die Behauptung der Zweckmässigkeit der Natur habe nur Sinn in Beziehung auf eine mögliche Beurteilung derselben. Dazu sei aber ein Naturwesen, das einen Begriff von Zweck hat, erforderlich. Einen analogen Gedanken findet man bei Kant in Bezug auf den Wert der Welt. Er sagt: »bestände die Welt aus lauter... vernunftlosen Wesen, so würde das Dasein einer solchen Welt gar keinen Wert haben, weil in ihr kein Wesen existierte, das von einem Werte den mindesten Begriff hat« (*Kr.d.U.* 422; vgl. 388, 410). — Kant meint z w e i t e n s auch, dass das einzige vernünftige Geschöpf in der Natur, das die übrigen Geschöpfe nach dem Begriff des Zwecks zu beurteilen vermag — der Mensch — selbst auch der letzte Zweck der Natur sein müsse. Dieser Behauptung liegt ein Gedanke zugrunde, den wir bei der Analyse des Kantischen Begriffs der Zweckmässigkeit feststellen konnten. Die äussere Zweckmässigkeit ist nicht eine Bestimmung, die den Naturgegenständen unabhängig von der Beurteilung der reflektierenden Urteilskraft zukommt; sie ist keine Kategorie, die selbst die objektive Erscheinung konstituiert. Damit ist dann aber auch gesagt, dass das Zwecksein eines Naturgegenstandes durch die Zwecksetzung, die in der teleologischen Beurteilung liegt, bedingt ist. Dieses Bedingtsein fasst Kant nun eben als die Abhängigkeit des Zweckseins eines Gegenstandes von etwas anderem als Zweck auf. Er sieht in der äusseren Zweckmässigkeit der Dinge selbst ein Mittel für die zwecksetzende Beurteilung als Zweck. Deswegen fasst er auch den Menschen, d.h. das Wesen, welches sich einen Begriff von Zweck und Wert macht, und also die Dinge der Natur unter dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit und des Wertes beurteilen kann, als das letzte in der Natur gegebene Glied der Reihe von einander untergeordneten Zwecken bzw. Werten auf.

Als ein zur Natur gehörendes Wesen kann indessen der Mensch nicht Endzweck der Natur sein. Der Endzweck ist unbedingt, er ist ein absoluter Zweck und ein absoluter Wert. Er kann nur in etwas Übersinnlichem gesucht werden. Kant sieht nun im Dasein des Menschen, sofern er Träger der Sittlichkeit ist oder unter

moralischen Gesetzen steht, den Endzweck der Schöpfung.[1] Wenn Kant dem »Grundsatz», der dem Gottesbeweise zum Ausgangspunkt dienen soll, die Form eines hypothetischen Satzes gibt, so ist es dennoch seiner Meinung nach völlig sicher, dass der Mensch als Träger der Sittlichkeit Endzweck der Schöpfung ist. Wir suchen diesen Gedanken Kants (vgl. *Kr.d.U.* 398, 411), der tief in seiner Ethik verwurzelt ist, durch die Analyse der Begriffe »Gut» und »Zweck» bei Kant zu erläutern.

Der Begriff des Guten.

Beginnen wir mit dem *Begriff des Guten.* Kant sucht bekanntlich, den Begriff des Guten von dem des Angenehmen bzw. des Wohls abzugrenzen. Beide sind zwar mit Interesse verbunden; sie setzen eine Beziehung zum Begehrungsvermögen voraus (vgl. Zweite Studie, oben S. 102 f.). Es besteht jedoch zwischen ihnen ein wesentlicher Unterschied. Das Angenehme bezieht sich auf den »Empfindungszustand der Person» (*Kr.d.pr.V.* 105 f.) und ist das, »was den Sinnen in der Empfindung gefällt» (*Kr.d.U.* 7). Es hat an und für sich mit dem vernünftigen Willen nichts zu tun, sondern setzt bloss ein »Interesse der Sinne» (*Kr.d.U.* 15) voraus. Ganz anders bei dem Guten. »Das *Gute* ... bedeutet ... jederzeit eine Beziehung auf den W i l l e n, sofern dieser durchs V e r n u n f t g e s e t z bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen» (*Kr.d.pr.V.* 105). »G u t ist das, was vermittelst der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt.» Bei dem Guten »ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am D a s e i n eines Objekts oder einer Handlung, d. i. irgendein Interesse, enthalten» (*Kr.d.U.* 10). Der Begriff des Guten hat sonach für Kant nur im Zusammenhang mit einem

[1] Der Endzweck der Schöpfung und auch das höchste Gut wird von Kant in der *Kr.d.U.*, wie A. Schweizer, *Die Religionsphilosophie Kants*, S. 297 betont hat, teils als die Existenz vernünftiger Wesen unter dem moralischen Gesetz (vgl. *Kr.d.U.* 414, 422, Fussnote), teils als eine bestimmte Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit (vgl. z.B. *Kr.d.U.* 423 f.) verstanden. Den Zusammenhang dieser beiden Bedeutungen werden spätere Untersuchungen zu erweisen haben. Zunächst kommt es uns nur auf den Endzweck der Schöpfung in der ersten Bedeutung an.

Willen einen Sinn. Dies ist indessen nicht so zu verstehen, als ob etwas die Benennung »gut» einfach deswegen erhielte, weil es Gegenstand eines Begehrens ist. Nein, die Benennung »gut» setzt eine Schätzung der Vernunft, die eine rein intellektuale Schätzung ist, voraus. Gut ist das, was von vernünftigen Wesen »*geschätzt, g e b i l l i g t,* d.i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird» (*Kr.d.U.* 15). Der vernünftige Wille will nur das, was die Vernunft für gut hält, »was durch den blossen Begriff gefällt». Diese Schätzung kann indessen nicht von der Bestimmung des Willens durch die Vernunft geschieden werden. Vielmehr ist die schätzende Vernunft als solche auch praktisch, gebietend. Mit anderen Worten: das Urteil der Vernunft, dass etwas gut sei, ist kein theoretisches Gebilde; es ist vielmehr an und für sich schon ein Imperativ, es drückt ein Sollen für den Willen aus. Insofern bedeutet das Gute, wie Kants Begriffsbestimmung lautet, jederzeit eine Beziehung auf den durch die Vernunft bestimmten Willen. — Die Schätzung selbst kann als rein intellektual bezeichnet werden. Die Gefühle der Achtung, der Nötigung u.dgl., die mit der Bestimmung des Willens verbunden sind, setzen die Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz voraus; sie können also die Schätzung, die in dieser Bestimmung mitgegeben ist, nicht mitbestimmen, sondern bringen sie höchstens zum Ausdruck.

Das Gute ist also für Kant nicht gleich dem faktisch Gewollten oder Begehrten, sondern das, was gewollt werden *soll,* das Begehrens*werte.* Das intellektualistische und das normative Moment der Kantischen Ethik kommen bei der Bestimmung des Begriffs des Guten sehr deutlich zutage. Gut soll das sein, »was vermittels der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt»: d.h. die Schätzung ist rein intellektual. Das Gutsein soll weiter jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durch das Vernunftgesetz bestimmt wird, bedeuten; d.h. das Gutsein bringt die Nötigung des Willens durch die Vernunft, ein Sollen, zum Ausdruck.

Kant unterscheidet nun zwischen dem r e l a t i v G u t e n und dem a b s o l u t G u t e n. Es handelt sich für ihn dabei um eine Differenzierung des Begriffes 'Gut', bzw. um eine Einteilung des Guten. In diesem Sinne wird auf jeden Fall die genannte Unterscheidung an den Hauptstellen von Kant eingeführt (vgl. z.B.

Kr.d.U. 10; *Kr.d.pr.V.* 109; IV 414 u.ö.).[1] D.h. 'Gut' in den beiden Wortzusammenstellungen 'an sich gut' und 'zu etwas anderem gut' bedeutet ein und dasselbe.

Das *relativ Gute* oder das Nützliche ist »gut für etwas» oder »gut wozu», »gut als Mittel». Auch hier ist das Gutsein selbst durch die Schätzung der Vernunft gegeben, nämlich im Urteil der Vernunft, dass etwas »wozu anders als Mittel gut» sei. Auch dieses Urteil ist für Kant keine theoretische Erkenntnis, sondern ein Imperativ, ein Gebot der Vernunft, d.h. »Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist» (IV 413); es drückt nicht aus, wie sich etwas verhalte, sondern es enthält eine Anforderung an den Willen. Es ist aber kein kategorischer, sondern ein hypothetischer Imperativ, d.h. es besagt nicht ein Sollen schlechthin, sondern bloss ein Sollen unter der Voraussetzung, dass dasjenige, wozu etwas als gut angesehen wird, — wie Kant sich ausdrückt — Gegenstand des Willens oder Zweck ist.

Zur schärferen Herausarbeitung der Bedeutung, die Kant mit dem Begriff des relativ Guten verbindet, ist es notwendig, hier einem Missverständnisse vorzubeugen, das durch die Kantische Ausdrucksweise nahegelegt wird. Man könnte vielleicht meinen, dass nach Kant ein Mittel zu einem beliebigen gewollten Zweck schon dank dem Mittelsein selbst gut sei; d.h. nicht etwa, dass das Gutsein selbst mit dem Mittelsein (dem Bewirken eines Zwecks) gleichzusetzen wäre, sondern dass etwas eben dank dem Umstand, dass es Mittel zu einem Zweck ist, als gut bewertet werde. Ein Mittel zu einem Zweck wäre dann gut, ganz abgesehen von dem Wertcharakter des Zwecks. Zu dieser Deutung könnte vielleicht die Behauptung Kants verleiten, dass der hypothetische Imperativ der Geschicklichkeit etwas als gut zur Verwirklichung eines Zwecks angebe, ganz abgesehen davon, ob dieser Zweck selbst gut ist oder nicht. »Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man tun müsse, um ihn zu erreichen» (IV 415). In der Tat scheint auch die Formulierung, unter der Kant den Begriff des hypothetischen

[1] Dies gilt auch von der Stelle VIII, 282; obgleich Kant hier von der »Zweideutigkeit des Worts das G u t e» spricht, geht aus seinen Ausführungen dennoch hervor, dass die Unterscheidung in unbedingter- und bedingterweise Gutes nicht zwei Bedeutungen des Wortes 'Gut', sondern zwei Arten des Guten angebe.

Imperativs durchgehend einführt, für die genannte Deutung zu sprechen. So bemerkt Kant z.B. IV 414: »Der hypothetische Imperativ sagt also nur, dass die Handlung zu irgendeiner m ö g l i c h e n oder w i r k l i c h e n Absicht gut sei». Etwas wird also als Mittel geboten zu etwas anderem als Zweck. Die Hypothese scheint demnach in der Voraussetzung, dass dieses andere Gegenstand des Willens ist, zu liegen. — Diese Deutung des Kantischen Gedankens, welche durch die Ausdrucksweise nahegelegt wird, scheint mir jedoch mit dem Grundgedanken der Kantischen Ethik unverträglich zu sein. Die meiner Ansicht nach richtige Deutung lautet: Ein Mittel ist gut als Mittel zu einem *guten* Zweck. Als Mittel zu etwas Bösem ist es dagegen selbst böse. So sagen die bekannten Einleitungsworte des ersten Abschnittes der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: »Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die T a l e n t e des Geistes sonst heissen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des T e m p e r a m e n t s sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äusserst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll... nicht gut ist» (IV 393). Das Gutsein kommt sonach dem Mittel nicht schon deswegen zu, weil es ein Mittel zu einem Zweck überhaupt ist, sondern weil es zur Verwirklichung des Gegenstandes eines guten Willens dient, d.h. ein Mittel zu einem guten Zweck ist. Das Mittel erhält seinen Wert von dem Zwecke. Soll etwas als relativ gut bezeichnet werden, so ist diesem Gedanken nach das Wertzeichen des Zwecks nicht gleichgültig. Die Hypothese liegt hier nicht in der Voraussetzung, dass der Gegenstand, wozu das Mittel gut ist, gewollt ist, sondern in der Voraussetzung dass dieser gewollte Gegenstand als gut geschätzt wird. Man darf bei dem hypothetischen Imperativ nicht von der Annahme, dass der Zweck gut ist, überhaupt absehen, sondern bloss von der Gültigkeit dieser Annahme. In diesem Sinne sind dann auch die oben angeführten Worte Kants (IV 415) zu verstehen.

Zwischen den beiden Deutungen würde kein Unterschied bestehen, wenn man bei Kant den wertsubjektivistischen Gedanken voraussetzen könnte, dass ein Gegenstand des Willens schon dadurch, dass er gewollt ist, einen positiven Wert besitze. Diese Voraussetzung trifft, wie noch näher zu zeigen sein wird, für

Kant nicht zu, obgleich einige seiner Aussagen den Worten nach in dieser Richtung gedeutet werden könnten.

Dass nun die zweite der angeführten Deutungen die richtige ist, ergibt sich eigentlich schon daraus, dass Kant auch die »Ratschläge der Klugheit» zu den hypothetischen Imperativen zählt. Kant meint bekanntlich, dass man e i n e Absicht bei allen vernünftigen Wesen als wirklich voraussetzen könne, nämlich die Absicht auf Glückseligkeit, und er sieht in der Vorschrift, die »die praktische Notwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt», einen hypothetischen Imperativ (IV 415). Dies wäre nun völlig unbegreiflich, wenn durch dergleichen Vorschriften etwas die Bestimmung »gut» als Mittel zu einem Zweck erhalten sollte, abgesehen von dem Wertcharakter dieses Zwecks. Denn worin würde dann das Hypothetische dieser Vorschriften bestehen? Der Zweck soll ja hier nach Kant ein wirklicher Zweck aller vernünftigen Wesen sein. Man beachte, dass es sich nach Kant bei den hypothetischen Urteilen ausschliesslich um die Folge des Nachsatzes aus dem Vordersatze (der Hypothese) handelt, und nicht um die Wahrheit dieser beiden Sätze (*Kr.d.r.V.*, B. 98); der Vordersatz ist, wie Kant sagt, eine »problematisch ausgedrückte Bedingung» (IX 106). Analoges müsste dann auch in Bezug auf den hypothetischen Charakter der Imperative gelten. Wird der problematische Charakter der Bedingung negiert, so scheint auch der hypothetische Charakter des Imperativs aufgehoben zu sein. Angesichts dieser Überlegung lässt sich Kants Behauptung, dass die Ratschläge der Klugheit hypothetische Imperative sind, offenbar nur folgendermassen deuten: ist der von den vernünftigen Wesen gewollte Zweck, die Glückseligkeit, etwas Gutes, so ist auch das Mittel, das zur Realisierung dieses Zwecks führt, gut.

Man wird vielleicht einwenden, dass wir in dem Vorstehenden mit dem hypothetischen Imperativ bei Kant einen Sinn verbunden haben, der doch nicht unmittelbar aus den Kantischen Definitionen hervorgeht. Gerade der Umstand, dass Kant die Ratschläge der Klugheit als hypothetische Imperative bezeichnet, sollte doch — so könnte man meinen — beweisen, dass der problematische Charakter der Voraussetzung nach Kant für den hypothetischen Imperativ nicht notwendig ist. Wie aus den Begriffsbestimmungen Kants erhellt, komme es für ihn bei dem hypothetischen

Imperativ nur darauf an, dass dieser Imperativ unter einer Bedingung Gültigkeit habe, nicht aber auf die problematische Natur dieser Bedingung. Kant drücke sich bekanntlich bei der Formulierung von hypothetischen Imperativen in der Regel so aus: »w e i l ich etwas will, soll ich etwas anderes», und nur selten so: »w e n n ich etwas will, soll ich etwas anderes». Die Differenz zwischen dem hypothetischen und dem kategorischen Imperativ liege nach Kant ausschliesslich darin, dass jener unbedingt, dieser bedingt gebietet.

Es muss zugestanden werden, dass dieser Einwand in der Ausdrucksweise Kants eine Stütze findet. Dennoch scheint es mir ungereimt, bei der Deutung der Kantischen Lehre von dem hypothetischen Imperativ die Forderung des problematischen Charakters des Vordersatzes aufzugeben. Gibt man diese Forderung auf, so wird Kants Lehre völlig unbegreiflich. Dies gilt unter anderem in Bezug auf Kants *Erklärung* der Möglichkeit des hypothetischen Imperativs, auf die wir hier etwas näher eingehen Wollen. Wir berücksichtigen hierbei vor allem die *Imperative der Geschicklichkeit*. Kant führt IV 417 aus:

»Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloss die Nötigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts als meiner Wirkung wird schon meine Kausalität als handelnde Ursache, d.i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Aktus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen). Dass, um eine Linie nach einem sichern Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber dass, wenn ich weiss, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich in Ansehung ihrer auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.»

Was Kant hier behauptet, ist, dass der Zweckwille den Mittelwillen analytisch in sich enthalte. Dies besagt doch wohl, dass im Begriff des Zweckwillens der Mittelwille schon gedacht ist. Der Zweckwille ist eben seinem Begriffe nach ein Wille, etwas, das als Zweck bezeichnet wird, *durch das Mittel*[1] zu realisieren.

Gegen diesen Gedanken Kants ist unter gewissen Vorbehalten, die Kant selbst zu machen scheint, soweit ich sehe, nichts einzuwenden. Wollte man meinen, dass die gegebene Bestimmung des Begriffs Zweckwille zu eng ist, dass ein Gegenstand des Willens als Zweck bezeichnet werden könne, ohne dass ein Wille, durch ein Mittel den Zweck zu realisieren, vorliege, so mag dies in gewissem Sinne richtig sein. Auch Kant scheint zuweilen von Zwecken als Gegenständen des Willens zu reden, ohne dass ein Mittelwille angenommen wäre. Der Einwand trifft indessen den angeführten Gedankengang Kants nicht. Es gilt ja dennoch, dass, wenn von einem Zweck, der durch ein Mittel verwirklicht werden soll, die Rede ist, ein Wille, den Zweck durch dieses Mittel zu realisieren, gedacht ist. In diesem Falle (und es kommt uns ja nur auf diesen Fall an) würde dann der Zweckwille den Mittelwillen in sich enthalten. — Man wird vielleicht auch einen anderen Einwand erheben wollen. Bezeichnet 'Mittel' die Handlung, die zur Verwirklichung des Zwecks führt, dann muss — so könnte man sagen — der Satz, dass der Zweckwille den Mittelwillen analytisch in sich enthalte, falsch sein. Denn ein und dasselbe könne durch verschiedene Handlungen verursacht werden. Wir sprechen ja auch von verschiedenen Mitteln zu einem Zweck und wir bewerten diese Mittel verschieden, je nachdem sie für die Erreichung des Zwecks mehr oder weniger geeignet sind. Man kann dann aber nicht sagen, dass der Wille sämtlicher dieser Mittel im Zweckwillen stecke; die Wahl e i n e s Mittels und das Abweisen der anderen könnte dann ja nicht zustande kommen. Man könnte dann höchstens sagen, dass, wenn der Zweck A

[1] Unter »Mittel» ist hier eine Handlung, die zur Verwirklichung des Zwecks führt, zu verstehen. Kant sagt zwar »Gebrauch der Mittel», wobei »Mittel» das Werkzeug od.dgl., das in der genannten Handlung gebraucht wird, zu bedeuten scheint. Aus dem Zusammenhang (vgl. besonders den letzten Satz des Zitats: »wenn ich die Wirkung... will, auch die Handlung wolle...») geht indessen hervor, dass diese Ausdrucksweise inadäquat ist. Denn der Wille des Mittels bedeutet hier nicht einen Willen des gebrauchten Werkzeugs, sondern den Willen der Anwendung des Werkzeugs.

gewollt ist, dabei *ein Mittel* zur Verwirklichung dieses Zwecks gewollt sei, nicht aber etwa das bestimmte Mittel B. Gegen diesen Einwand schützt sich Kant in dem angeführten Zitat durch den Zusatz »wenn ich die Wirkung *vollständig* will». Man bedenke, was es eigentlich heisst, dass es verschiedene Mittel zur Verwirklichung eines Zwecks gibt und dass diese Mittel dazu verschieden geeignet sind. Man nimmt oft an, dass ein und dasselbe Wirkung verschiedener Ursachen sein könne. So könne z.B. ein Gefühl der Freude die Wirkung einer guten Nachricht, einer plötzlichen Verliebtheit, eines Weinrausches od.dgl. sein. Dies ist indessen eine irreführende Ausdrucksweise. Es ist ein wahrer Widerspruch, zu sagen, dass ein und dasselbe A in einem Fall auf α, in einem anderen auf β und nicht auf α folgen könne. Was in Wirklichkeit vorliegt und was wir auf die angeführte Art ausdrücken, ist nur folgendes: A kann in verschiedene Komplexe eingehen, von denen jeder seine Ursache hat. Es verhält sich nicht so, dass A in einem Fall durch α, in einem anderen Fall durch β verursacht werde, sondern ABCD wird durch α und AKLM durch β verursacht. Die glückliche Mitteilung bewirkt *unter anderem* ein Gefühl der Freude; der Alkohol bewirkt *unter anderem* ein Gefühl der Freude usw. Nicht ein und dasselbe A hat verschiedene Ursachen, sondern verschiedene Ursachen haben verschiedene Wirkungen, die jedoch alle ein gemeinsames Moment, A, enthalten. So haben auch die verschiedenen Mittel, zwischen denen ich wähle, wenn ich die Verwirklichung von A erstrebe, verschiedene Wirkungen. Da sie jedoch alle Mittel zur Verwirklichung von A sein sollen, muss A als ein Moment in ihre Wirkungen eingehen. Wenn also von mehreren verschiedenen Mitteln zur Verwirklichung eines Zwecks gesprochen wird, so besagt 'Mittel' nicht schlechthin die Handlung, die die Ursache der Verwirklichung des Zwecks ist, sondern die Handlung, die *unter anderem* das Eintreten des Zwecks zur Wirkung hat. Hieraus erhellt nun auch, wie die Annahme von verschieden geeigneten Mitteln zu einem Zweck zu verstehen ist. Zunächst scheint ja das Geeignetsein des Mittels nur besagen zu können, dass es eben den Zweck bewirke. Dieses liegt jedoch schon im Mittelbegriff als solchem. Wenn nun gesagt wird, dass das eine Mittel geeigneter sei als das andere, so hat man vorausgesetzt, dass diese Mittel unter anderem auch den in Rede stehenden Zweck bewirken, dass jedoch ihre Total-

wirkungen verschieden sind und dann auch verschiedenen Wert besitzen. Nicht im Hinblick auf den Zweck als solchen, sondern im Hinblick auf die Totalwirkungen der Mittel (bzw. auf ihren Eigenwert — wovon wir hier jedoch absehen können —) wird zwischen ihnen gewählt.[1] Nimmt man indessen mit Kant an, dass es sich um den Zweck, der die »vollständige» Wirkung des Mittels und um das Mittel, das das »einzige Mittel» (IV 417) ist, handelt, so fällt die Möglichkeit, von mehreren bzw. verschieden geeigneten Mitteln zu reden, und dann auch der ganze Einwand gegen das von Kant behauptete Verhältnis zwischen Zweck- und Mittelwille fort. Es steht dann fest, dass der Zweckwille rein analytisch, d.h. begrifflich, den Mittelwillen in sich enthält.

Dieses Implikationsverhältnis legt Kant nun der Erklärung der Möglichkeit der hypothetischen Imperative zugrunde. Es ist nun klar, dass wenn der hypothetische Imperativ der Geschicklichkeit, wie Kant immer wieder betont, besagen soll: »Ich soll etwas tun, darum weil ich etwas anderes will» (IV 444), und wenn man dabei davon absehen können soll, ob dieses andere »vernünftig und gut» sei, so ist Kants Erklärung eines solchen Imperativs unbegreiflich. Dadurch, dass der Mittelwille im Zweckwillen enthalten ist, kann selbstverständlich nicht folgen, dass, wenn der Zweckwille vorliegt, der Mittelwille vorliegen *solle*. Das Mittel kann nicht dadurch einen Wert besitzen, dass es dazu dient, den Zweck vollständig zu bewirken, wenn dieser Zweck nicht schon als wertvoll vorausgesetzt werden soll.

Kants Ausführungen lassen sich natürlich nicht folgendermassen deuten: Im Zweckwillen liege der Wille eines Mittels *in abstracto* eingeschlossen; aber die Wahl des konkreten geeigneten Mittels werde von der Vernunft vorgeschrieben, wobei

[1] Bei der Annahme verschieden geeigneter Mittel wird streng genommen der Zweck selbst differenziert; und die verschiedene Bewertung der Mittel ist dann eigentlich eine verschiedene Bewertung der Zwecke. Wenn Kant z.B. gelegentlich (VIII 282) behauptet, dass von zwei Handlungen die eine besser oder schlechter als die andere sein könne, weil sie eben mehr oder weniger zu meiner Glückseligkeit beiträgt, so ist die Bewertung der Mittel dadurch gegeben, dass der Zweck, der in beiden Fällen verschieden, nämlich ein verschiedener Grad von Glückseligkeit, ist, verschieden bewertet wird. — Vgl. zu dem im Text Ausgeführten die zweite Studie, oben, S. 52 ff.

dann das Moment des Gebietens eben in dieser Vorschrift zu suchen wäre. Diese Deutung wird durch den Kantischen Text ausgeschlossen. Kant sagt ja: »Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu *unentbehrlich notwendige Mittel*». — Der parenthetische Zusatz über den Einfluss der Vernunft ist folgendermassen zu verstehen: Im Zweckwillen ist der Mittelwille analytisch enthalten. Die Feststellung des Mittels für einen Zweck ist Sache der Vernunft und ist synthetisch. Diese Feststellung muss nun auf den Willen des Handelnden Einfluss haben, sofern er das festgestellte konkrete Mittel und nicht etwas wollen soll, was er z.B. wegen Unkenntnis als Mittel ansieht. Nur unter der Voraussetzung dieses Einflusses kann der Satz, dass im Zweckwillen der Wille des geeigneten Mittels liegt, nach Kant als analytisch angesehen werden. Dieser analytische Satz kann dann aber natürlich nicht den genannten Einfluss selbst erklären.

Was Kant erklären will, wenn er sich auf das Implikationsverhältnis von Zweckwille und Mittelwille beruft, ist nicht nur der Umstand, dass das geeignete Mittel faktisch Gegenstand des Willens ist, wenn der Zweck gewollt wird. Er will vielmehr erklären, warum wir das geeignete Mittel wollen *sollen*, wenn wir den Zweck wollen; der hypothetische Imperativ besagt mit anderen Worten, dass es gut ist, das Mittel zu einem Zweck zu wollen. Als Erklärung des hypothetischen Imperativs kann nun der Hinweis auf das Implikationsverhältnis von Zweckwille und Mittelwille nur dann betrachtet werden, wenn auch noch ein anderer Gedanke vorausgesetzt ist. Enthält der Zweckwille den Mittelwillen in sich *und ist es gut, den Zweck zu wollen*, so ist es auch gut, das Mittel dazu zu wollen. Auf welche Art das Gutsein selbst durch den Willen auch konstituiert sein mag, so ist es klar, dass — da es sich hier um ein und denselben Willen handelt — das Wertzeichen des Zwecks auch dem Mittel, dessen vollständige Wirkung der Zweck ist, zukommen muss. Aus der genannten Implikation lässt sich also folgern, dass, wenn es gut ist, etwas zu wollen, so ist es auch gut, das Mittel zur Verwirklichung von diesem Etwas zu wollen. Nur in diesem Sinne lässt sich die Implikation als Erklärung der Behauptung, dass der Mittelwille gut ist, d.h. als Erklärung des hypothetischen Imperativs, verstehen. Soll man dem Kantischen Beweis der Möglich-

keit des hypothetischen Imperativs überhaupt einen Sinn zuschreiben können, so muss man demnach voraussetzen, dass, wenn Kant bei ihm vom Willen des Zwecks redet, er das Gutsein dieses Willens voraussetzt. Der hypothetische Imperativ besagt dann, exakt formuliert, nicht: »Du sollst das Mittel wollen, wenn du den Zweck willst», sondern: »Du sollst das Mittel wollen, wenn du den Zweck wollen sollst», oder — was dasselbe besagt —: »es ist gut, das Mittel zu wollen, wenn es gut ist, den Zweck zu wollen».

Durch diese Deutung des Kantischen Gedankens allein entgeht man gewissen Konsequenzen, die der Kantischen Lehre im übrigen widerstreiten. Nimmt man an, dass Kant bei der Erklärung des hypothetischen Imperativs das Seinsollen des Zweckwillens nicht voraussetze und nur sagen wolle, dass die Regel der Geschicklichkeit das Mittelwollen zu einem bloss faktisch gewollten Zweck gebietet, so müsste diese Regel konsequent den Charakter des Imperativs einbüssen. Durch die blosse Annahme, dass ich eine Handlung notwendig will, wenn ich weiss, dass durch sie eine gedachte Wirkung allein erreicht werden könne, und dabei auch diese Wirkung vollständig will, ist ja in der Tat die *Nötigung* des Willens, die im hypothetischen Imperativ liegen soll, gar nicht gesetzt. Es ist übrigens den Kantischen Prinzipien nach auch ungereimt, von einer Nötigung zu reden, wenn es feststeht, dass ich etwas unter gewissen Umständen f a k t i s c h will. Setzt man das Seinsollen des Zweckwillens nicht voraus, so ist die Regel der Geschicklichkeit kein Imperativ mehr; sie drückt dann nur ein theoretisches Urteil von der Ursache zu einer möglicherweise gewollten Wirkung aus. Diese Konsequenz widerstreitet jedoch Kants klar ausgesprochener Ansicht, dass die technischen Regeln der Geschicklichkeit (bzw. der Klugheit) Imperative sind.[1]

[1] Carl Stange hat in seiner Untersuchung, *Der Begriff der »hypothetischen Imperative» in der Ethik Kants*, richtig darauf hingewiesen, dass Kant in der *Kr.d.pr.V.* die Regeln der Geschicklichkeit und später, in der *Kr.d.U.* und in der *Metaphysik der Sitten*, auch die Ratschläge der Klugheit als technische Vorschriften auffasst, die in Wirklichkeit theoretische Sätze über das kausale Verhältnis, d.h. Angaben von Ursachen zu gewollten Wirkungen, sind (S. 236 ff.). Mir scheint jedoch die Konsequenz, die Stange hieraus zieht, dass diesen Vorschriften dann auch der Charakter der Imperative abgesprochen werden müsse (welche Konsequenz auf jeden Fall der Kantischen Terminologie widerstreitet, da Kant auch in den späteren ethischen Schriften von den technischen Regeln als Imperativen spricht, vgl. z.B. VI 221 f.) nicht richtig zu sein. Vergleicht man die hier in Frage kommenden Stellen, *Kr.d.pr. V.* 37, 46 f., 55, *Kr.d.U.* XIII f., *Erste Einleitung* 7 f. und VI 221 f., so ergibt sich, dass Sätze, die in bestimmten Wissenschaften, z.B. Mathematik und Naturwissenschaft, als praktisch gelten, streng genommen technisch genannt werden sollten, und theoretisch sind, dass aber auf diese Sätze sich Vorschriften für den Willen als hypothetische Imperative gründen können. Die Entwicklung der Kantischen Terminologie in Bezug auf die hypothetischen Imperative hebt den Gedanken, dass sie eine Anforderung an den Willen stellen, keineswegs auf; nur der Unterschied dem kategorischen Imperative gegenüber wird in den späteren Schriften terminologisch immer schärfer hervorgehoben. Als Imperative sind die technischen Regeln praktisch, aber als sich auf theoretische Sätze über Kausalverhältnisse in der Natur gründend, als Korrolarien zu theoretischen Sätzen, sind sie nicht moralisch-praktisch und gehören nicht zur praktischen Philosophie.

— Es wäre natürlich, wie schon bemerkt, unrichtig, dieser Konsequenz durch die Annahme entgehen zu wollen, dass das Gutsein des begehrten Gegenstandes nach Kant schon durch das Gewolltsein selbst gegeben sei. Dass dieser Gedanke unkantisch ist, soll später ausführlich gezeigt werden.[1] —

Es ist ein Grundgedanke der Kantischen Ethik, dass die Materie des Begehrungsvermögens immer nur als relativ gut, d.h. als zu einem Zweck, nämlich dem Wohl oder der Lust, gut, angesehen werden könne. Die Materie, der gewollte Gegenstand, bestimmt den Willen mittelbar, indem er (oder besser, seine Vorstellung) Lust erregt. Er kann dann als ein Mitiel zur Erreichung

[1] Man wird vielleicht folgenden Einwand gegen die vorstehenden Überlegungen erheben: Die Sätze, die Kant als hypothetische Imperative bezeichnet: »Wenn du dies und dies erreichen willst, so tue dies und dies, oder so ist es gut, dies und dies zu tun», bringen ja auch der gewöhnlichen Ansicht nach ein Sollen zum Ausdruck, obgleich der Zweck doch nur hypothetisch gesetzt wird. Man beachte indessen, dass, wenn diese Ausdrücke einen Sinn haben sollen, immer vorausgesetzt sein muss, dass der hypothetisch angenommene Zweck selbst als etwas in irgendeinem Sinne Gutes bzw. Seinsollendes gedacht ist. Wenn jemand etwas erreichen soll, so soll er auch die Handlung, die zur Verwirklichung des Zwecks führt, ausführen; wenn jemand etwas gut findet, so wird er auch die Handlung, wodurch dieses Etwas erreicht wird, für gut ansehen müssen. Es wird also vorausgesetzt, dass der gewollte Zweck notwendig auch etwas Gutes in irgendeinem Sinne ist. Diese Voraussetzung kann Kant seiner Lehre nach nicht ohne weiteres machen. Der gewöhnlichen Denkart dürfte sie dagegen geläufig sein, sofern der Gedanke, dass etwas schon dadurch, dass es Gegenstand des Willens ist, für den Wollenden einen Wert habe, hier ein natürlicher Gedanke ist.

der Lust angesehen werden. Verhält es sich so, dass die Vorstellung des zu erreichenden Zwecks das Begehrungsvermögen durch die Lust, die sie erweckt, bestimmt, so kann die Frage, warum dieser Gegenstand gut sei, nur durch die Annahme eines Prinzips der Vernunft, Lust zu befördern, erklärt werden. Gilt dieses Prinzip, ist es mit anderen Worten gut, Lust zu befördern, so ist es auch gut, den Gegenstand, der Lust erweckt, zu verwirklichen. Nur durch die Annahme dieses Prinzips hat es einen Sinn, dem Objekt des sinnlichen Willens ein Gutsein zuzuschreiben. Dieser Gedanke Kants darf nicht als eine Beschreibung des psychologischen Tatbestandes bei einer Handlung verstanden werden, sondern vielmehr als eine Feststellung, wie diese Handlung vom ethischen Gesichtspunkte zu deuten sei. Er besagt also nicht etwa, dass die Lust, die durch die Verwirklichung eines Gegenstandes erreicht wird, faktisch als das eigentliche Ziel der Willenshandlung erlebt werde, sondern nur, dass die Verwirklichung des Gegenstandes nur als Mittel zur Lust, die dadurch erweckt wird, die Bezeichnung »gut» erhalten könne, und zwar unter der Voraussetzung, dass das Prinzip, Lust zu beförden, Gültigkeit hat.[1]

[1] Vgl. hierzu die Beweisführung Hägerströms, *Kants Ethik*, S. 259 ff. Messer, *Kants Ethik*, S. 226 f. wendet gegen die von Hägerström verfochtene Deutung, der wir uns hier anschliessen, ein erstens, dass es sich nicht erweisen liesse, dass diese Deutung »die einzig zulässige oder auch nur die allerwahrscheinlichste sei», und zweitens, dass auch wenn sie es wäre, die Kantische Behauptung, dass alle materialen Prinzipien unter dasjenige der Selbstliebe gehören und dadurch sich von dem formalen unterscheiden, durch die genannte Deutung sich nicht rechtfertigen liesse. Was den ersten Einwand betrifft, so scheint er mir dadurch entkräftet zu werden, dass nur durch die genannte Deutung die Kantischen Ausführungen einen begreiflichen und einheitlichen Sinn erhalten. Man ist wohl mit Rücksicht auf die Gründlichkeit des Kantischen Denkens ohne weiteres berechtigt, anzunehmen, dass die offenbaren Widersprüche und Inkonsequenzen, welche die »psychologistische» Deutung seiner in Frage stehenden Ansicht bei ihm finden muss, ihm selbst nicht entgangen wären. Die hier verfochtene Deutung befreit ihn von diesen Inkonsequenzen. Übrigens scheint mir Kant selbst in dem hier in Rede stehenden Zusammenhange den Übergang von der psychologischen Beschreibung der Sachlage bei dem Bestimmen des Begehrungsvermögens zur ethischen *Beurteilung* des Wertes des begehrten Gegenstandes deutlich genug unterstrichen zu haben. Während er *Kr.d.pr.V.* 39 behauptet, dass die Zweckvorstellung das Begehrungsvermögen durch die Lust, die sie erweckt, bestimmt, sucht er auf der folgenden Seite auf Grund dieser Beschaffenheit des

Man vergleiche die aufklärende Stelle *Kr.d.pr.V.* 109. Kant spricht hier von der *Beurteilung* des an sich Guten und Bösen zum Unterschied von dem, was nur beziehungsweise auf das Wohl und das Übel gut oder schlecht genannt wird. Entweder wird der Wille unmittelbar durch das Gesetz bestimmt; dann ist die ihm gemässe Handlung an sich selbst gut. »Oder es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Objekt der Lust und Unlust voraussetzt, mithin etwas, das vergnügt oder schmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, diese zu vermeiden, bestimmt die Handlungen, wie sie beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin ... mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut sind ... Der Zweck selbst, das Vergnügen, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d.i. die Handlung .., heisst dennoch gut, aber nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit in Ansehung ihres Ge-

Begehrungsvermögens geltend zu machen, dass jedes materiale *praktische Prinzip*, d.h. eben jedes Prinzip für das ethische Handeln, das vom Objekt des Begehrens ausgeht, unter das Prinzip der Selbstliebe gehört. Weil das begehrte Objekt nicht unmittelbar den Willen bestimmt, kann ihm die ethische Beurteilung einen bloss mittelbaren Wert beilegen, es kann nur auf die Bezeichnung »gut als Mittel» zur Erreichung der Lust Anspruch erheben. Die im Text zu erwähnende Stelle *Kr.d.pr.V.* 109 ist auch ein völlig eindeutiger Beleg für die Richtigkeit dieser Deutung der Kantischen Ansicht. — Der zweite Einwand Messers scheint auf einem Missverständnisse zu beruhen. Messer meint, dass der Standpunkt, von dem aus der Wert der Handlung »nach den künftigen Gefühlen» bewertet wird, »sich mit dem Inbegriff der materialen Prinzipien nicht decke», da auch eine im Kantischen Sinne sittliche Handlung auf diese Art geschätzt werden könne. Es handelt sich hier jedoch — dies wäre zu erwidern — nicht um die Schätzung einer faktisch vollzogenen Handlung, sondern um die Wertschätzung einer Handlungweise, sofern diese Schätzung selbst als ein Moment zur praktischen Regel, zum Imperativ, gehört. Die Behauptung, »die und die Handlungsweise ist gut», ist zugleich ein Imperativ: »handle auf die und die Weise». Dann ist es aber klar, dass der Handlung, die durch den kategorischen Imperativ geboten wird, als einer solchen eine Schätzung zugrunde liegen muss, wodurch die Handlung nicht als mittelbar gut gesetzt wird. Nicht der Wert der moralischen Handlung im Sinne Kants, sondern bloss der Wert der legalen könnte in die durch sie erreichbare Glückseligkeit verlegt werden.

fühls der Lust und Unlust ...» Hier wird also völlig eindeutig behauptet, erstens, dass bei der Bestimmung des Begehrungsvermögens durch ein begehrtes Objekt, welche Bestimmung nicht unmittelbar ist, sondern durch ein Gefühl der Lust vermittelt wird, das Gutsein des Objekts bloss als ein vermitteltes beurteilt werden könne: das Objekt ist gut als Mittel zur Beförderung der Lust; und zweitens, dass diese Beurteilung voraussetzt, dass die Beförderung der Lust »Maxime der Vernunft» sei. D.h.: nur wenn es gut ist, die Lust zu befördern, ist auch das Objekt, dessen Verwirklichung zur Beförderung der Lust führt, gut.

Etwas kann also nach Kant als relativ gut nicht schon deswegen bezeichnet werden, weil es Gegenstand eines Willens ist, oder weil es durch die Lust, die es erweckt, das Begehrungsvermögen bestimmt. Als Mittel zur Erreichung der Lust ist es gut nur unter der Voraussetzung der Maxime der Vernunft, die Lust zu befördern. Diese Voraussetzung ist notwendig, damit das Mittel als gut bezeichnet werden könne, da eben das Gutsein des Mittels das Gutsein des Zwecks voraussetzt und da die Lust als solche nach Kant noch nicht ein Gutes, sondern bloss ein Wohl, d.h. »nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit» (*Kr.d.pr.V.* 105), angibt. Kant sagt: »Das Angenehme, das als ein solches den Gegenstand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorstellt, muss allererst durch den Begriff eines Zwecks unter Prinzipien der Vernunft gebracht werden, um es als Gegenstand des Willens gut zu nennen» (*Kr.d.U.* 11). Erst wenn die Lust als vernünftiger Zweck betrachtet wird, d.h. eben, wenn die Beförderung der Lust als eine Maxime der Vernunft angenommen wird, kann auch dem diese Lust vermittelnden Gegenstand die Bestimmung »gut als Mittel» beigelegt werden. Allgemein kann man sagen, dass, wenn etwas als relativ gut betrachtet werden soll, so muss das, wozu es gut ist, selbst als gut angesehen werden. Dieser Gedanke scheint den Kantischen Ausführungen über das relativ Gute durchweg zugrunde zu liegen.

Man wird vielleicht eine Gegeninstanz gegen diese Behauptung in einer Stelle der *Kr.d.pr.V.* sehen wollen, wo Kant mit der Möglichkeit zu rechnen scheint, auch dann vom relativ Guten zu reden, wenn das, wozu es gut ist, selbst nicht als gut zu bezeichnen ist. Es heisst da: »der Philosoph, der sich genötigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner praktischen Beurteilung zum Grunde

zu legen, (würde) g u t nennen, was ein M i t t e l zum Angenehmen, und B ö s e s, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzes ist; ... die praktischen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloss als Mittel folgten, (würden) nie etwas für sich selbst, sondern immer i r g e n d w o z u Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit bloss das Nützliche sein, und das, wozu es nützt, müsste allemal ausserhalb dem Willen in der Empfindung liegen. Wenn diese nun, als angenehme Empfindung, vom Begriffe des Guten unterschieden werden müsste, so würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, sondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm, nämlich irgend einer Annehmlichkeit, gesucht werden müssen» (*Kr.d.pr.V.* 102 f.). Man beachte indessen, dass Kant auch hier pointiert, dass dann eigentlich das Angenehme als das unmittelbar Gute, und der Schmerz als das unmittelbar Böse angesehen werden müssten, auch wenn der Sprachgebrauch zwischen diesen Ausdrücken einen Unterschied macht (ibid. 102). Auch hier liegt dann also der Kantischen Überlegung der Gedanke zugrunde, dass das Gutsein des Mittels das *Gutsein* des Zwecks voraussetzt.

Es ist klar, dass dieser Gedanke logisch zur Annahme von etwas Gutem führen muss, das nicht als Mittel zu etwas anderem gut ist. Ist das Gutsein des Mittels durch das Gutsein des Zwecks bedingt, so kann man immer fragen, ob der Zweck als Mittel zu einem neuen Zweck oder an sich gut sei. In der Möglichkeit dieser Frage sieht Kant gerade ein Kennzeichen des Guten dem Angenehmen gegenüber (*Kr.d.U.* 11 f.). Gäbe es nun kein an sich Gutes, so würde der Fortgang in der Reihe von Mitteln und Zwecken einen infiniten Regress bilden, einen Regress, dessen Unabschliessbarkeit jedes Gutsein des Mittels aufheben würde. Ein Glied in der Reihe der Zwecke muss als unmittelbar gut anerkannt werden, wenn es überhaupt etwas mittelbar Gutes geben soll. Das als Mittel Gute setzt offenbar etwas voraus, das nicht als Mittel zu etwas anderem gut ist. — Da es nun ein Grundgedanke bei Kant ist, dass das, was als relativ gut beurteilt wird, sich als Mittel auf die Lust als Zweck bezieht, so müsste diese konsequent als das an sich Gute (wenigstens in der negativen Bedeutung des Guten, das nicht als Mittel gut ist) gedacht werden. Die Forderung dieser Konsequenz, die von Kant selbst nicht gezogen wird, ist, wie man bemerkt, mit Kants

Annahme eines pathologisch affizierbaren oder sensiblen Willens gegeben. In der Lehre vom höchsten Gut und von der Glückseligkeit als dem zweiten Bestandteil desselben sucht Kant, wie später gezeigt werden soll, dieser Forderung gerecht zu werden. —

Dem relativ Guten stellt Kant *das an sich Gute* gegenüber. Das an sich Gute bedeutet n e g a t i v das, was nicht als Mittel zu etwas anderem gut ist. Von dem als Mittel Guten konnte man nur da reden, wo ein Zweck oder ein Objekt des Willens als den Willen bestimmend angenommen wurde. Das schlechthin Gute bezieht sich im Gegensatz hierzu auf einen Willen, der nicht durch ein Objekt bestimmt wird. Was ist nun aber der p o s i t i v e Sinn des Begriffs »das an sich Gute» bei Kant? Soll der Begriff des Guten sich in den des relativ Guten und den des schlechthin Guten differenzieren können, so muss dem letzteren Glied ein positiver Sinn zugeschrieben werden. Dieser positive Sinn scheint nur der sein zu können, dass das an sich Gute dasjenige ist, was seinem Begriffe nach gut ist. Während das als Mittel Gute die Bestimmung des Gutseins erst durch die Beziehung auf einen Zweck, zu dem es Mittel ist, erhielt, enthält das an sich Gute das Gutsein in sich selbst, in seiner eigenen Bestimmtheit. — In dem Gedanken an das Gute liegt nach Kant, wie gezeigt, der Gedanke an die Bestimmung des Willens durch die Vernunft. »Praktisch g u t ist . . ., was vermittelst der Vorstellung der Vernunft . . . den Willen bestimmt» (IV 413). In dem Gedanken an das, was an sich gut ist, d.h. an das, was das Gutsein in sich selbst enthält, muss dann der Gedanke an den Willen, der durch die Vernunft unmittelbar bestimmt wird, liegen. Das an sich Gute ist dann folgerichtig der durch die Vernunft allein bestimmte Wille oder die Vernunft als den Willen zum Handeln bestimmend, d.h. mit anderen Worten die praktische Vernunft. Diese allein oder der »reine Wille» (d.h. eben der Wille, dessen Bestimmung kein Objekt vorhergeht) ist für Kant das schlechthin Gute (vgl. IV 393). Der Bestimmungsgrund dieses Willens muss in ihm selber liegen; er muss sich selbst zum Handeln bestimmen oder sich selbst ein Gesetz sein. Dieser Wille ist der autonome Wille, dessen Prinzip der kategorische Imperativ ist. Das Bestimmende und das Bestimmte, die Maxime des Willens und der Wille selbst fliessen in ihm zusammen. Darum kann Kant behaupten, dass nicht nur der reine Wille, sondern dass auch die

Maxime des Willens, wenn sie tauglich ist, als allgemeines Gesetz zu gelten, schlechthin gut genannt werden könne (*Kr.d.pr.V.* 106).

Das an sich Gute enthält also das Gutsein in sich. Dadurch ist jedoch der ganze Sinn des Begriffs des an sich Guten nicht erschöpft. Das für diesen Begriff Charakteristische ist, dass er in sich zwei entgegengesetzte Gedanken verbindet. *Einerseits* scheint das an sich Gute mit dem Begriff des Gutseins zusammenzufallen. Wenn Kant dem guten Willen allein den Charakter des schlechthin Guten zuschreibt, so meint er nicht nur, dass etwas anderes an sich Gutes realiter nicht zu finden sei. Seine Ansicht ist vielmehr dahin zu deuten, dass es u n d e n k b a r ist, etwas anderes, als bloss den guten Willen, als das an sich Gute anzusehen. Dieser Gedanke ist aber nur unter der Voraussetzung verständlich, dass das an sich Gute eben mit dem Gutsein selbst identisch sei. Ist dies der Fall und fällt der gute Wille mit dem Begriff des Gutseins zusammen, dann ist es in der Tat ein logischer Widerspruch, etwas anderes neben dem guten Willen für an sich gut zu erklären. *Anderseits* ist jedoch das an sich Gute für Kant nicht mit dem Begriff des Gutseins identisch. Das an sich Gute soll ja auch e t w a s, das gut ist, sein, e t w a s, bei dem das Gutsein als eine Bestimmung unterschieden werden kann. Es liegt dann bei dem absolut Guten doch auch etwas mehr als das blosse Gutsein vor. Dieses Mehr scheint nun nichts anderes sein zu können, als die Realität als eine abstrakte Bestimmung. Denn sie allein geht mit der Bestimmung des Willens, die im Begriff des Guten gedacht ist, zusammen. Die Realität des reinen Willens liegt eben in dem Sich-selbst-Bestimmen, das er enthält. Indem der autonome Wille eine Freiheitskausalität ausübt, ist er eben real und auch gut. Das Gutsein und die Realität des Willens scheinen hier begrifflich zusammenzufliessen. Der Übergang von der Behauptung, dass der gute Wille das an sich Gute ist, zu der Behauptung, dass die Realität des guten Willens das an sich Gute ist, welcher Übergang einigen noch zu erörternden Überlegungen bei Kant zugrunde liegt, ist demnach verständlich.

In dem Menschen als dem Träger der Moralität ist der gute Wille und damit das an sich Gute verwirklicht. Durch den intelligiblen Charakter birgt der Mensch in sich den autonomen

Willen. Das Dasein des Menschen als eines sittlichen Wesens hat deshalb einen absoluten Wert. Insofern ist es selbstverständlich sinnlos, in Beziehung auf den Menschen als den Träger der Moralität zu fragen, wozu er existiere (vgl. *Kr.d.U.* 398): — Soll der Endzweck der Schöpfung in dem an sich Guten gesucht werden, so muss er nach dem Ausgeführten im Menschen als moralischem Wesen oder als dem Träger der Moralität gesehen werden.

Wir sind zu dieser Behauptung Kants als zu einer Konsequenz aus seiner Fassung des Begriffs des Guten geführt worden. Aber aus Kants Ansicht über das Gute folgt auch, dass er bei dieser Behauptung nicht stehen bleiben kann. Der Endzweck muss zwar in dem an sich Guten gesucht werden, aber er soll nach Kant auch die »unumgängliche und ... zureichende Bedingung aller übrigen» Zwecke enthalten (VI 6, Fussnote). Nun verhält es sich zwar so, dass der moralische Wille nach Kant eine unumgängliche Bedingung für die Bezeichnung eines Zweckes als gut ist. Aber durch die Annahme des relativ Guten wird Kant, wie wir sahen, konsequent zur Glückseligkeit als dem letzten Prinzip für die Beurteilung des Wertes von Zwecken des sensiblen Willens geführt. Das Gutsein der Glückseligkeit oder der Lust folgt nun nach Kant nicht aus dem Begriff des sittlichen Willens allein. Insofern kann die Moralität nicht schon als solche das höchste allumfassende Gut ausmachen. Zum Begriff des höchsten Guts gehört nach Kant neben der Moralität als oberster Bedingung des Guten auch die Glückseligkeit. Wir werden später auf diesen Gedanken Kants, der ein wichtiges Glied des moralischen Gottesbeweises bildet, näher einzugehen haben. Zum völligen Verständnis des Kantischen Gedankenganges ist es jedoch notwendig, zuerst den Begriff des Zwecks, wie Kant ihn fasst, ins Auge zu fassen.

Der Begriff des Zwecks.

Wir haben im Vorstehenden gelegentlich behauptet, dass der Ausdruck 'Zweck' bei Kant das Objekt des Willens bezeichnet. Diese einfache Begriffsbestimmung erweist sich jedoch bei näherem Zusehen als unzureichend. Durch Kants Unterscheidung zwischen dem reinen, autonomen Willen und dem sensiblen,

heteronomen wird nämlich die Eindeutigkeit des Zweckbegriffs stark beeinträchtigt.

Eine oft vorkommende Definition des Zweckbegriffs bei Kant lautet: »Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird» (VI 381; vgl. ibid. 384 f., *Kr.d.U.* 32. 350, 381 u.ö.). Hiernach ist also die Vorstellung des Gegenstandes, der als Zweck bezeichnet wird, dasjenige, was die Willkür zur Handlung bestimmt. Der Zweck ist selbst das, was durch diese Handlung verwirklicht wird. — Es ist nun zu beachten, dass Kant die Vorstellung vom Zweck und den Zweck selbst dennoch nicht so scharf auseinanderhält, wie man aus der angeführten Definition vermuten könnte. Auch die Vorstellung des Zwecks wird — wie wir schon öfters bemerkt haben — oft als Zweck bezeichnet. (Vgl. oben, S. 56 f. und 222; vgl. auch den Wechsel des Ausdrucks *Kr.d.pr.V.* 38 f.: 'Objekt des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund' und 'die Vorstellung des Objekts als Bestimmungsgrund'.)

Unter Voraussetzung dieser Vermengung von Zweck und Zweckvorstellung lässt sich nach der Kantischen Definition vom Zweck allgemein sagen, erstens, dass er dasjenige ist, was sich das vernünftige, d.h. mit Vernunft und Wille begabte, Wesen als Wirkung seiner Handlung vorsetzt (IV 427), und zweitens, dass er den Willen zu dieser Handlung bestimmt. Handelt es sich um den sensiblen Willen, um das sinnliche Begehrungsvermögen, so lässt sich der Zweck als das Objekt des Willens bestimmen. Denn hier soll ja das Objekt des Willens, d.h. das zu Realisierende, auch dasjenige sein, das (bzw. dessen Vorstellung) der Bestimmungsgrund des Willens ist. Der Zweck erfüllt hier beide Funktionen: das Objektsein und das Bestimmen des Willens. Handelt es sich dagegen um den reinen Willen, d.h. um den Willen, sofern er durch das blosse formale Gesetz bestimmt wird, so ist die Bedeutung des Zwecks nicht so eindeutig. Der Wille soll ja hier nicht durch die Materie, durch das zu verwirklichende Objekt bestimmt sein, sondern unmittelbar allein durch das praktische Gesetz der Vernunft. Soll der Zweck auch hier das sein, »was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient» (IV 427), so muss er von der Wirkung

der Handlung eines so bestimmten Willens unterschieden werden. In Bezug auf den reinen Willen tritt der Ausdruck 'Zweck' bei Kant in zwei verschiedenen Bedeutungen auf: 1. Zweck als objektiver Grund der Selbstbestimmung des Willens und 2. Zweck als Wirkung oder Folge der moralischen Handlungsweise.

Die Sachlage wird bei Kant ausserdem noch dadurch kompliziert, dass er die beiden Willensbegriffe zu verbinden sucht. Hierbei wird Kant zur Lehre vom höchsten Gut geführt, in der der Zweckbegriff wieder eine andere Bedeutung erhält. So können wir bei Kant drei verschiedene Lehren unterscheiden, in denen er mit dem Zweckbegriff laboriert, wobei dieser nicht die Bedeutung hat, die ihm im Zusammenhang mit dem sensiblen Willen zukommt: die Lehre vom Zweck an sich, die Lehre vom Zweck als Pflicht und die Lehre vom höchsten Gut als Endzweck.

Um über die verschiedenen Bedeutungen des Zweckbegriffs Klarheit zu gewinnen, empfiehlt es sich, zuerst das Verhältnis von Zweck und Wert, wie Kant es fasst, festzustellen. Wir haben bei der Behandlung des Begriffs des Guten bei Kant mehr als einmal darauf hingewiesen, dass die Behauptung, das Objekt des Willens sei schon durch sein blosses Gewolltsein etwas Wertvolles oder Gutes, als unkantisch bezeichnet werden muss. Da man in der Kantliteratur diese Behauptung dennoch bei Kant vorzufinden geglaubt hat[1], ist es nicht überflüssig, Kants Meinung etwas näher zu prüfen. Wir berücksichtigen dabei einige Aussagen Kants in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, die vor allem eine Deutung im Sinne dieser Behauptung nahezulegen scheinen.

[1] So z.B., wenn E. Jonson, *Det kategoriska imperativet*, S. 9 bei der Erklärung einiger Kantischer Ausdrücke behauptet: »Wird ein Objekt der Handlung als durch die Eigenschaft, wertvoll zu sein, ausgezeichnet, so wird es 'Zweck' genannt». So auch, wenn A. Messer, *Kants Ethik*, S. 224, den Gedanken, dass die Lust, durch welche das Objekt des Begehrens das Subjekt bestimmt, eine »W e r t s c h ä t z u n g» sei, als einen Kantischen Gedanken anführt. Vgl. auch die Bemerkungen Messers zu den im Text sogleich zu besprechenden Ausführungen Kants in der *Grundlegung*: »Die Zwecke entspringen aus den Wertschätzungen. Hängt nun der Wert ab von der zufälligen Beschaffenheit der Subjekte (etwa besonderen in ihnen wirkenden Begehrungen), so gilt der Wert nur 'relativ', nämlich nur in der Beziehung zu einem gerade so gearteten Subjekt...» (Messer, *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*, 1929, S. 26 f.).

Kant unterscheidet (IV 427 f.) zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern (d.h. auf den subjektiven Gründen des Begehrens) beruhen, und objektiven Zwecken, die auf Bewegungsgründe (d.h. auf die objektiven Gründe des Wollens) »ankommen». Die subjektiven Zwecke sind als Gegenstände der Neigungen relativ und haben nur einen bedingten Wert. »Denn nur bloss ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert...». »Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein». Aus dem Zusammenhang herausgerissen scheinen diese beiden Sätze in der Tat die Deutung nahezulegen, dass der Wertcharakter des Begehrten durch das Begehren bzw. durch die Neigung selbst konstituiert werde. Die Relativität des Wertes scheint hier eben die Abhängigkeit desselben vom faktischen Begehren zu besagen. Wäre diese Deutung richtig, so würden wir es hier mit Aussagen bei Kant zu tun haben, die der Grundintention der Kantischen Ethik widerstreiten. Das Gutsein oder der Wert ist für Kant in der Schätzung der Vernunft, nicht aber schon durch die blosse Neigung oder Begierde gegeben. Wie könnte Kant sonst behaupten, dass vernunftlose Wesen von einem Wert keinen Begriff haben, eine Behauptung, die Kant sogar der gemeinsten Menschenvernunft zuschreibt (*Kr.d.U.* 421 f.).

Betrachtet man indessen die angeführten Aussagen der *Grundlegung* in dem Zusammenhang, in dem sie stehen, so erweist sich, dass sie auch eine andere Deutung zulassen, nach der sie dem Grundgedanken Kants keineswegs widersprechen. Man beachte, dass, wenn Kant die Zwecke, »die sich ein vernünftiges Wesen als W i r k u n g e n seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke)», als relativ bezeichnet, er dann auch behauptet, dass sie »nur der Grund von hypothetischen Imperativen» sein können und keinen notwendigen Prinzipien für alle vernünftige Wesen zugrunde gelegt werden dürfen. Hier ist zunächst festzustellen, was das heisst, dass ein Zweck Grund eines hypothetischen Imperativs sei. Was wird in diesem Imperativ geboten? An und für sich sind zwei Antworten auf diese Frage denkbar; entweder: in den hypothetischen Imperativen, denen relative Zwecke zugrunde liegen, wird die Handlung geboten, die

sich auf das Mittel zur Erreichung des Zwecks richtet, oder auch: in diesen Imperativen wird die Handlung, die sich auf den Zweck selbst bezieht, hypothetisch geboten. Dass nur die zweite Alternative hier in Frage kommt, dürfte sich aus der Parallelisierung mit dem Zweck an sich, der dem kategorischen Imperativ zugrunde liegen soll, ergeben. Bei diesem letzteren handelt es sich selbstverständlich um eine Handlung, die sich auf den Zweck an sich bezieht. Wenn Kant also behauptet, dass der relative Zweck nur Grund eines hypothetischen Imperativs sein könne, so meint er, dass die Bestimmung des Willens durch diesen Zweck nur unter einer gewissen Voraussetzung, hypothetisch, als gut beurteilt werden könne, während die Bestimmung des Willens durch den Zweck an sich schlechthin gut sei. Die Handlung, die sich auf den relativen Zweck bezieht, wird geboten, bloss sofern sie Mittel zur Erreichung von etwas anderem als Zweck ist. Der bedingte Wert des relativen Zwecks besagt dann nichts anderes, als dass dieser Zweck selbst für die ethische Beurteilung nur die Bezeichnung »gut als Mittel» erhalten könne. Der relative Charakter gewisser Zwecke bedeutet bei Kant etwas anderes als der relative Charakter ihres Wertes. Dass gewisse Zwecke relativ genannt und den Zwecken an sich gegenübergestellt werden, besagt, dass sie von einem Willen, der nicht schon mit ihnen selbst gegeben ist, abhängig sind. Dass ihnen nur ein relativer Wert zukommt, bedeutet, dass sie selbst bloss als Mittel für etwas anderes gut sind. Dass schliesslich die Relativität des Wertes dieser Zwecke von Kant mit ihrer Abhängigkeit von einem besonders gearteten Begehrungsvermögen des Subjekts in Zusammenhang gesetzt wird, erklärt sich aus dem Kantischen Gedanken, dass die ethische Beurteilung in einem materialen Zweck nur dann etwas Gutes sehen kann, wenn er als Mittel zur Verwirklichung der Lust gefasst wird; dieser Gedanke ist für Kant durch die Beschaffenheit des Begehrungsvermögens gegeben, immer nur mittelbar, d.h. durch die Vermittlung des Lustgefühls, von dem begehrten Objekt bestimmt zu werden. — Die Kantische Ausdrucksweise, die — das muss zugestanden werden — auf den angeführten Seiten der *Grundlegung* eine Deutung nahelegt, nach der der Wert des begehrten Gegenstandes durch das sinnliche Begehren selbst konstituiert wird, lässt also doch auch eine andere Deutung zu. Diese letztere Deutung ist auch als die richtige zu betrachten,

wenn man nicht annehmen will, dass Kant an dieser Stelle völlig unverdeckt einen Grundgedanken seiner Ethik aufgibt. Auf jeden Fall scheint der letztgenannten Deutung nichts entgegenzustehen. Der Wert eines Gegenstandes ist auch hier durch eine Schätzung der Vernunft gegeben; dem begehrten Gegenstande wird ein Wert zugeschrieben, weil er als Mittel zur Befriedigung des Bedürfnisses beurteilt wird. Nur dies besagt die Behauptung, dass der Wert des Gegenstandes einer Neigung bedingt sei. — Noch einleuchtender ist die Richtigkeit dieser Deutung in Bezug auf den zweiten der oben angeführten Sätze der *Grundlegung*. Kant behauptet daselbst, dass dem Gegenstande der Neigung nur ein bedingter Wert zukomme, und führt zur Begründung hiervon folgendes an: »denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein». Auch hier macht die Fortsetzung des Textes die Deutung, die sich zuerst aufdrängt, sehr unwahrscheinlich. Kant setzt nämlich fort: »Die Neigungen selbst aber, als Quellen der Bedürfnisse, haben so wenig einen absoluten Wert, um sie selbst zu wünschen, dass vielmehr gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muss». Es wäre völlig unverständlich, warum Kant hier diesen Satz einschiebt, wenn das Vorhergehende besagen sollte, dass der Wert des begehrten Gegenstandes durch das Vorhandensein der Neigung zu ihm gegeben ist. Dagegen ist die Einschiebung dieses Satzes verständlich, wenn die Abhängigkeit des Wertes eines Gegenstandes von der Existenz des Bedürfnisses besagen soll, dass der Gegenstand als Mittel zur Befriedigung dieses Bedürfnisses bewertet werde. Denn dann drängt sich ja ganz von selbst die Frage auf, ob die Willensrichtung auf die Befriedigung des Bedürfnisses, oder — was hier dasselbe heisst — ob die Neigung als Bestimmungsgrund des Willens, einen absoluten Wert habe oder nicht.[1] — Man beachte schliesslich, dass Kant in den folgenden Sätzen, die seinen Gedankengang zum Abschluss bringen

[1] Wenn Kant in dem angeführten Satze der *Grundlegung* behauptet, dass die Freiheit von den Neigungen der Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens ist, so kann er damit in Übereinstimmung mit seinen ethischen Grundgedanken natürlich nicht die Freiheit von den Neigungen als Bedürfnislosigkeit meinen, sondern nur eine Freiheit, die darin besteht, dass die Neigungen nicht der Bestimmungsgrund des Willens sind.

sollen, einen bedingten oder relativen Wert den »Sachen» eben in ihrer Bestimmtheit, Mittel zu einem Zweck zu sein, beilegt: sie haben »einen relativen Wert, als Mittel». Die Relativität des Wertes eines Zwecks ist sonach mit dem Mittelsein dieses Zwecks für etwas anderes in Verbindung zu setzen.

Kants Ansicht ist also dahin zusammenzufassen, dass der Zweck überhaupt nicht schon seinem Begriff nach etwas Wertvolles ist. Vielmehr können wir in Bezug auf die Zwecke des sensiblen Willens von guten und bösen Zwecken reden. Auch wenn die Verwirklichung des Zwecks gut als Mittel zur Erreichung einer Lust genannt werden kann, gilt diese Bezeichnung nur hypothetisch, d.h. nur unter der Voraussetzung, dass die Lust selbst etwas Gutes sei. Nun ist jedoch nicht j e d e Lust, sondern nur die der Tugend angemessene, nach Kant etwas Gutes. Nicht jede Handlung, die zur Verwirklichung der Lust führt, ist dann als gut anzusehen. Die relativen Zwecke sind also nicht notwendig wertvoll.

Anders verhält es sich mit dem Z w e c k a n s i c h. Dieser besitzt nach Kant seinem Begriff nach einen absoluten Wert. Wir wenden uns nun diesem Begriff bei Kant zu.

Zunächst sei bemerkt, dass das An-sich des Zwecks nicht etwa so verstanden werden darf, wie Schopenhauer es tut, wenn er im Ausdrucke »Zweck an sich» eine *contradictio in adjecto* erblickt, und ihn mit den Ausdrücken: »Freund an sich, Feind an sich, Oheim an sich» usw. gleichsetzt.[1] Das An-sich soll keineswegs die Beziehung des Zwecks zum Willen aufheben; eine solche Beziehung liegt auch für Kant in dem Begriff des Zwecks selbst und kann dann nicht ohne Widerspruch vom Zweck negiert werden. Nicht die Beziehung zum Willen, sondern die Mittelbarkeit dieser Beziehung wird durch das An-sich negiert. Der Zweck an sich ist für Kant der unmittelbare Gegenstand des vernünftigen Willens, d.h. etwas, das als solches und nicht als Mittel zu etwas anderem Bestimmungsgrund des Willens ist. Durch diese Unmittelbarkeit des Bestimmungsverhältnisses verliert hier der Zweckbegriff, wie schon oben betont wurde, die Bedeutung des Gegenstandes, der als Wirkung einer Handlung erwartet wird. Der Zweck an sich ist Zweck nur in der Bedeutung des objektiven

[1] *Sämtliche Werke* (herausgegeben von Deussen) B. III, S. 631. Vgl. hierzu die Bemerkung Hägerströms, a.a.O., S. 360 f.

Bewegungsgrundes des Wollens und zwar — nach einem Gedanken Kants, der hier nicht näher erörtert werden soll — nur negativ, als eine einschränkende Bedingung der Willensrichtung auf relative Zwecke.

Indessen liegt im Begriff des Zwecks an sich nicht nur die Negation des Mittelseins. Kant verbindet mit ihm eine positive Bedeutung, wodurch er dennoch zu einem widerspruchsvollen Gebilde verwandelt wird, obgleich in einem anderen Sinne, als dem von Schopenhauer gemeinten. Dasjenige, das als ein Zweck an sich bezeichnet wird, soll nicht nur etwas sein, von dem faktisch eine bestimmte Beziehung zum Willen (das Zwecksein) gilt, sondern etwas, das *seinem Begriff* nach diese Beziehung in sich enthält. Es ist etwas, von dem es widerspruchsvoll sein würde, das Zwecksein zu negieren. Dass etwas Zweck an sich selbst sei, besagt nach Kant, dass es »niemals bloss als Mittel von jemandem ..., ohne zugleich hierbei ... Zweck zu sein, könne gebraucht werden» (*Kr.d.pr.V.* 237). Während also die relativen Zwecke nur zufällig, d.h. unter gewissen Voraussetzungen, Zwecke sind, ist der Zweck an sich *notwendig* Zweck. — Damit ist aber bei dem, was Zweck an sich sein soll, die Beziehung zum Willen und dann auch der Wille als durch den Zweck bestimmt gedacht. Das, was Zweck an sich ist, ist also nichts anderes als der vernünftige Wille selbst. Nur von dem durch die Vernunft bestimmten Willen ist es ungereimt, die unmittelbare Beziehung des Zwecks als Bewegungsgrundes zum Wollen zu negieren. — Die Ungereimtheit des Begriffs Zweck an sich liegt somit auf der Hand. Als Z w e c k soll ja der Zweck an sich etwas sein, das dem Willen gegenübersteht, zum Willen in Beziehung tritt; aber als Zweck a n s i c h ist er auch etwas, das die Beziehung zum Willen und dann auch den Gedanken an den Willen in sich enthält, also eben der durch sich selbst bestimmte Wille. Zweck und Wille, Bestimmendes und Bestimmtes fliessen im Begriff des Zweckes an sich zu einer Einheit zusammen.

Dass dasjenige, was Zweck an sich ist, auch absoluten Wert besitzt oder an sich gut ist, erhellt nun von selbst. Denn in dessen Begriff ist ja eben die Bestimmtheit des Willens durch die Vernunft, d.h. eben das Gutsein, gedacht. Das Gutsein kommt ihm also notwendig zu.

Was wir vorhin in Bezug auf den Begriff des an sich Guten

ausgeführt haben, lässt sich auch in Bezug auf den Begriff »Zweck an sich» wiederholen. Wie dort das an sich Gute einerseits mit dem Gutsein selbst zusammenzufallen schien, anderseits dennoch auch etwas, das gut ist, war, so macht sich ein ähnlicher Doppelgedanke auch im Begriff des Zwecks an sich geltend. Da es widersprechend sein soll, das Zwecksein von ihm zu negieren, so muss die durch das Zwecksein ausgedrückte Relationsbestimmung in den Zweck an sich selbst hineingedacht sein. Da es nun aber einem Gedanken Kants nach (von einem anderen, nach dem das höchste Gut Endzweck sein soll, sehen wir zunächst ab) undenkbar sein soll, dass etwas anderes als das vernünftige, moralische Wesen, das Zweck an sich ist, das Zwecksein in sich enthalte, so scheint der Zweck an sich mit dem Zwecksein selbst identisch sein zu müssen. Anderseits ist er dennoch auch als etwas, das Zweck ist, (als ein Glied der durch das Zwecksein ausgedrückten Relation) und dann auch als etwas gedacht, bei dem das Zwecksein als eine Bestimmung neben anderen unterschieden werden kann. Dem letzteren Gedanken nach geht der Zweck an sich nicht in dem Zwecksein auf; er enthält etwas mehr. Dieses »Mehr» kann auch hier, wie in Bezug auf das an sich Gute, nur die *in abstracto* gedachte Realität des Zwecks an sich sein, die mit der Bestimmung des Willens durch den Zweck zusammengeht. Dadurch wird die Ausdrucksweise Kants erklärlich, dass der objektive Zweck etwas sei, dessen *Dasein* an sich selbst Zweck ist (vgl. IV 429: »die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst») bzw. etwas, »dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat» (IV 428). Es handelt sich hier natürlich nicht um die sinnliche Existenz. Von den vernünftigen Wesen, die insgesamt Zwecke an sich sein sollen, können wir ja nach Kant bloss dem Menschen »sinnliche Existenz» zuschreiben; und auch nicht auf den Menschen als sinnliches Wesen kommt es hier an, sondern bloss auf die Menschheit im Menschen selbst. Das »Dasein» oder die »Existenz» der vernünftigen Wesen, die hier in Rede stehen, sind mit dem Bestimmtsein des Willens durch die Vernunft gegeben; sie gehen in dieser Bestimmtheit auf. Da nun diese Bestimmtheit auch der Bezeichnung des vernünftigen Wesens als Zweck an sich bzw. als absoluter Wert zugrunde liegt, so können die Ausdrücke: 'etwas ist Zweck an sich' und 'seine Existenz ist Zweck an sich' bzw. 'etwas hat absoluten Wert' und 'sein Dasein hat absoluten Wert', *promiscue* gebraucht werden. —

Kant behauptet nun: »der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst» (IV 428). Die Begründung dieser Behauptung gibt der dritte Abschnitt der *Grundlegung*. Kants Gedankengang lässt sich folgendermassen kurz zusammenfassen: Zur Tätigkeit vernünftiger, d.h. mit Vernunft und Willen begabter, Wesen gehört notwendig Freiheit in der Bedeutung der Autonomie als der Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein. Denn diese Wesen handeln unter der Idee der Freiheit; und die Wesen, die nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln können, müssen in praktischer Rücksicht als wirklich frei angesehen werden. Dass die vernünftigen Wesen als solche nur unter der Idee der Freiheit handeln können, folgt daraus, dass in ihnen die Vernunft praktisch sein, d.h. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte haben, soll, was nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass die Vernunft ihre Unabhängigkeit von äusseren Antrieben und sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien einsehe. Dass aber der unter der Idee der Freiheit handelnde Wille in praktischer Hinsicht wirklich als frei angesehen werden müsse, folgt daraus, dass für ihn alle die Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, Gültigkeit haben. Der Wille des unter der Idee der Freiheit handelnden Wesens muss also als autonom und dieses Wesen dann auch als Zweck an sich gedacht werden.

Als ein solcher Zweck an sich oder als Träger der Sittlichkeit ist der Mensch nach Kant Endzweck der Schöpfung. Er ist die unbedingte Bedingung der Zwecke in der Natur. Der Mensch muss nämlich im Hinblick auf die Verpflichtung als Glied zweier Welten, als Noumenon und Phänomen betrachtet werden: sofern er Glied der Verstandeswelt ist, besitzt er einen autonomen Willen; sofern er Glied der Sinnenwelt ist, ist er dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen unterworfen, und sein Wille ist heteronom. Da aber »die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält» (IV 453), so ist der sinnliche Wille des Menschen dennoch auch der Autonomie des Willens unterworfen. Die Kausalität des Menschen ist auf Zwecke gerichtet

und doch zugleich durch den Menschen selbst (durch seinen autonomen Willen) bestimmt. Als Noumenon oder als Träger der Moralität betrachtet, ist der Mensch Zweck an sich; da er aber als solcher auch in die Naturkausalität eingreift, ist er der unbedingte Endpunkt der Kette der Zwecke in der Natur, und dann auch der Endzweck der Schöpfung. —

Wir sagten vorhin, dass der Begriff des Zwecks an sich, wie Kant ihn fasst, einen Widerspruch in sich birgt. Als Bestimmungsgrund soll der Zweck dem Willen gegenüberstehen; als Zweck a n s i c h s e l b s t fällt er jedoch mit dem vernunftbestimmten Willen zusammen. Der Widerspruch ist der Widerspruch des Begriffs der Autonomie oder des Sich-selbst-Bestimmens, der die Differenz und die Identität des Bestimmenden und des Bestimmten zugleich behauptet. In der Kantischen Lehre vom Zweck an sich wird dieser Widerspruch dadurch überbaut oder »maskiert», dass Kant von dem abstrakten Begriff des vernünftigen Willens zu einzelnen vernünftigen Willen übergeht.[1] Kant nimmt an, dass es mehrere vernünftige willensbegabte Wesen gibt. Sofern diese einerseits von der allgemeinen Bestimmtheit (d.h. von dem Begriff) »vernünftiges Wesen» unterschieden sind und sofern sie sich anderseits voneinander unterscheiden, ist es für Kant möglich, in Bezug auf sie eine Differenz zwischen dem Bestimmenden und dem Bestimmten anzunehmen. Was bestimmt wird, ist das einzelne vernünftige Wesen; das Bestimmende ist dagegen die abstrakte Bestimmtheit, vernünftiges Wesen zu sein, die ihm selbst und auch anderen vernünftigen Wesen zukommt. Bestimmendes und Bestimmtes scheinen demnach verschieden zu sein. So erhält der Gedanke, dass das vernünftige Wesen für sich selbst und auch für andere vernünftige Wesen notwendig Zweck ist, den Schein eines sinnvollen Gedankens. Dass hierin der Übergang zu Kants Lehre vom Reich der Zwecke zu suchen ist, scheint mir auf der Hand zu liegen. Es würde jedoch zu weit führen, auf sie in diesem Zusammenhang einzugehen.[2]

[1] Die Bedeutung dieses Übergangs ist in der Kantliteratur besonders scharf von Caird, *The Critical Philosophy of Kant*, II, S. 206 ff., hervorgehoben worden.

[2] Man beachte, dass mit diesem, im Text erwähnten Übergange auch eine Variation der Ausdrucksweise Kants in Bezug auf den Endzweck in der *Kr.d.U.* zusammenhängt. Der Endzweck wird von Kant zuweilen als der Mensch bzw. das vernünftige Wesen als Träger der Moralität (z.B. 421), zuweilen aber auch als die Gemeinschaft der vernünftigen, unter moralischen Gesetzen stehenden Wesen, d.h. als das Reich der Zwecke (z.B. 413 f.), verstanden. Diese beiden Bedeutungen des Endzwecks stehen einer dritten gegenüber, wonach das höchste Gut als eine bestimmte Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit den Endzweck bilden soll.

»Zweck» hat bei Kant, wie wir oben zu zeigen suchten, teils die Bedeutung des objektiven Bewegungsgrundes des Willens, teils die Bedeutung des zu realisierenden Objektes als Wirkung der Handlung. Bei dem sensiblen Willen ist der zu realisierende Zweck zugleich auch dasjenige, was den Willen bestimmt. In Bezug auf den reinen Willen herrscht keine derartige Verbindung der beiden Bedeutungen des Zweckbegriffs. In der bisher behandelten Kantischen Lehre vom Zweck an sich tritt der Zweck in der Bedeutung des objektiven Bewegungsgrundes des Willens auf. Nun hat nach Kant auch der moralische Wille, wie jeder Wille, einen Zweck in der Bedeutung von etwas, das durch die Handlung realisiert werden soll. Der Zweck in dieser Bedeutung, d.h. als Objekt des Willens, ist nicht der Bewegungsgrund des reinen Willens, denn der Bewegungsgrund ist bei diesem die Gesetzmässigkeit der Handlung allein. In der *Metaphysik der Sitten* gibt Kant bei seiner Lehre vom Zweck als Pflicht das Objekt des moralischen Willens als eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit an. Auch auf diese Lehre Kants brauchen wir hier nicht einzugehen. —

Unsere bisherigen Untersuchungen haben uns von der physischen Teleologie zur moralischen geführt. Die vorstehende Analyse der Begriffe »Gut» und »Zweck» bei Kant hat uns gezeigt, weshalb Kant im Menschen oder in dem vernünftigen Wesen als Träger der Sittlichkeit den Endzweck der Schöpfung erblicken konnte. Man könnte nun bei Kant von einem Gottesbeweis reden, der von dem in § 87 entwickelten »moralischen Gottesbeweis» streng unterschieden werden muss. Kant sucht *Kr.d.U.* 413 f. von der Annahme der vernünftigen Wesen unter moralischen Gesetzen als Endzweck auf das Dasein eines Urwesens, das gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke ist, und auch auf die Eigenschaften dieses Urwesens zu schliessen. Man beachte, dass im Zusammenhang mit diesem »Gottesbeweis»

die Begriffe »höchstes Gut» und »Ethikotheologie» eine andere Bedeutung haben, als im Zusammenhang mit dem in § 87 dargestellten moralischen Gottesbeweis. Auf der letzgenannten Stelle wird das »höchste Gut» als Sittlichkeit in Verbindung mit Glückseligkeit, in § 86 dagegen als »die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen» bestimmt. Dort hat die Ethikotheologie die Bedeutung, die ihr die Kantische Definition, *Kr.d.U.* 400, verleiht: sie ist »der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursache (scil. auf die oberste Ursache der Natur) und ihre Eigenschaften zu schliessen». In § 86 bedeutet Ethikotheologie dagegen den Schluss von den moralischen Wesen als Endzweck auf Gott als Ursache der Welt. Diese Differenz ist von Kant selbst nicht hervorgehoben worden; er lässt vielmehr die beiden Gedankenkomplexe ineinanderfliessen. Dass es sich hier jedoch um zwei wesentlich verschiedene Gedanken handelt, geht vielleicht am deutlichsten daraus hervor, dass Kant in § 86 die moralische Teleologie, die durch den hier angedeuteten Gottesbeweis eine Theologie begründen soll, als eine Ergänzung der physischen betrachtet (*Kr.d.U.* 414), während er in Bezug auf den in § 87 dargestellten moralischen Gottesbeweis ausdrücklich betont, dass er keine Ergänzung der physischen Teleologie bedeutet (*Kr.d.U.* 474). Wir werden später auf diese Behauptungen Kants noch zurückkommen.

Wir stehen jetzt vor der wichtigen Frage, weswegen Kant sich nicht mit dem Gottesbeweis, den er in § 86 skizziert, begnügen konnte und zur Einführung des in der *Kr.d.pr.V.* entwickelten moralischen Gottesbeweises getrieben wurde. Wenn die moralische Teleologie, indem sie vom Begriff des vernünftigen, unter den moralischen Gesetzen stehenden Wesens als Endzweck der Schöpfung ausgeht, ohne jede Rücksichtnahme auf die Glückseligkeit, eine Theologie begründen kann, wozu greift dann Kant zu dem moralischen Gottesbeweis, der sich auf die Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit in dem Begriffe des höchsten Guts gründet? Mit anderen Worten: wodurch wird der Übergang von der These des »Grundsatzes» zu dem »ersten Schluss» des moralischen Gottesbeweises (vgl. die schematische Zusammenfassung der Einleitung) motiviert?

Ein Motiv zu diesem Übergange wird am Anfang des § 87

angedeutet. Es heisst da: »Wir finden... in uns selbst und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen mit Freiheit (seiner Kausalität) begabten Wesens überhaupt auch eine moralische Teleologie, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns selbst a priori samt dem Gesetze derselben bestimmt, mithin als notwendig erkannt werden kann, zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache ausser uns für diese innere Gesetzmässigkeit bedarf» (*Kr.d.U.* 419). Es ist in der Tat klar, dass die innere Gesetzmässigkeit des moralischen oder autonomen Willens durch diesen selbst völlig bestimmt und gegeben ist. Die Notwendigkeit des Schlusses von ihr auf eine äussere Ursache derselben ist nicht einleuchtend. Und weiter — so könnte man vielleicht den Kantischen Gedankengang ergänzen —: ist der Mensch als Subjekt der Sittlichkeit Zweck an sich, wie soll er als Endzweck der *Schöpfung* betrachtet werden können, d.h. als etwas, das durch die Kette der bedingten Zwecke vermittelt werden soll? Das Dasein des Menschen als Noumenon ist gar nicht durch die Existenz der Natur bedingt; die Natur kann nicht als Mittel für die Verwirklichung seines Daseins betrachtet werden. Es scheint klar zu sein, dass, wenn etwas der Zweck der Existenz der Natur sein soll, es ein zu verwirklichender Zweck sein muss, zu dessen Verwirklichung die Existenz der Natur ein Mittel angibt. — In diesen Überlegungen scheint mir der Grund dafür gesucht werden zu müssen, dass Kant zu dem Gedanken übergeht, dass die Verwirklichung des höchsten Guts (in der Bedeutung der Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit) der Endzweck der Schöpfung sein muss. Dieser Übergang, der einen springenden Punkt des moralischen Gottesbeweises bei Kant bildet und der zu einem neuen, von der physischen Teleologie nicht ableitbaren Gedanken führt, zwingt uns, die Kantische Lehre vom höchsten Gut zu untersuchen. Diese Untersuchung ist auch eine notwendige Ergänzung der gegebenen Analyse der Begriffe 'Gut' und 'Zweck' bei Kant.

Kants Lehre vom höchsten Gut.

Zum Begriff des höchsten Guts gehören nach Kant bekanntlich zwei Bestandteile: die Tugend als »gesetzmässige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz» (*Kr.d.pr.V.* 231), d.h. also Sittlich-

keit, und die Glückseligkeit als »der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht» (*Kr.d.pr.V.* 224). Dabei sollen diese beiden Bestandteile in dem Verhältnis zueinander stehen, dass die Tugend als das oberste Gut (*bonum supremum*) die Bedingung des ganzen vollendeten Guts (*bonum consummatum*) und dann auch der Bewerbung um die Glückseligkeit bildet. Die Glückseligkeit ist, nur sofern sie der Sittlichkeit genau proportioniert ist, ein Bestandteil des höchsten Guts. —

Es ist eine in der Kantliteratur verbreitete Ansicht, dass Kants Lehre vom höchsten Gut mit seiner formalistischen Grundlegung der Ethik unverträglich sei. Typisch sind in dieser Hinsicht die Worte Höffdings in seiner *Geschichte der neueren Philosophie*: »nur durch eine Inkonsequenz kann Kant den Begriff des höchsten Guts als ethischen Gegenstand auffassen; denn der erste Satz seiner Ethik (IV 393) lautet: 'Es ist überall nichts in der Welt, ja, überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*'».[1] — Sollte nun wirklich die Lehre vom höchsten Gut dem im ersten Satz der Grundlegung ausgesprochenen Gedanken widersprechen, so müsste man wahrlich über die Zusammenhangslosigkeit der Kantischen Ethik staunen. Keine psychologische Erklärung könnte hier den logischen Sprung begreiflich machen. Ich glaube nicht, dass man Kant diesen Vorwurf, zwei entgegengesetzte ethische Standpunkte zu vermengen, machen kann. Bei näherem Studium der Kantischen Lehre vom höchsten Gut ergibt sich erstens, dass diese Lehre nicht eine Aufhebung der formalistischen Grundlegung der Ethik Kants, sondern bloss eine Erweiterung seiner Morallehre besagt, und zweitens, dass diese Erweiterung bei Kant völlig konsequent aus der Grundvoraussetzung seines Kritizismus folgt.

Zunächst muss zugestanden werden, dass die Lehre vom

[1] Höffding, *Den nyere Filosofis Historie*, 2. Auflage, B. II, S. 93. Vgl. auch Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 6. Auflage, B. II, S. 131, Cohen, *Kants Grundlegung der Ethik*, S. 312 ff., Messer, *Kants Ethik*, S. 269 f., Jodl, *Geschichte der Ethik*, 3. Aufl., B. II, S. 34 ff., Pfleiderer, *Geschichte der Religionsphilosophie*, 3. Auflage, S. 167 f.

höchsten Gut eine wesentliche Veränderung der Kantischen Terminologie in Bezug auf die Grundbegriffe des Zwecks und des Guten zu bedeuten scheint. Im Zusammenhang mit den bisher betrachteten Lehren Kants wurde der Zweck des reinen Willens entweder als Bestimmungsgrund des Willens oder bloss als ein Objekt des Willens, das nicht Bestimmungsgrund ist, gefasst. Mit dem höchsten Gut als dem von der blossen Vernunft aufgegebenen Zweck des reinen Willens soll es sich anders verhalten. Als ein solcher Zweck ist das höchste Gut Objekt des reinen Willens, zugleich ist aber auch sein Begriff Bestimmungsgrund des Willens (*Kr.d.pr.V. 197*). Wenn Kant bei der Lehre vom höchsten Gut vom objektiven Zweck spricht, so meint er nicht die Menschheit als Zweck an sich, sondern einen zu realisierenden Zweck, der »uns von der blossen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird», nämlich das höchste Gut als der »Erfolg» der moralischen Handlung (VI 6 f., Fussnote). Das höchste Gut ist also als Zweck ein zu verwirklichender Zweck, dessen Vorstellung auch Bestimmungsgrund des Willens genannt wird. Der moralische Endzweck der Vernunft muss, wie Kant behauptet, unter die Bestimmungsgründe des Menschen aufgenommen werden (VI 7, Fussnote). Und weiter: während Kant früher lehrte, dass allein der gute Wille als schlechthin gut angesehen werden könne oder dass allein dem Menschen bzw. dem vernünftigen Wesen überhaupt als dem Träger der Moralität absoluter Wert zukomme, so behauptet er bei der Lehre vom höchsten Gut, dass das ganze, vollendete Gut neben der Sittlichkeit, d.h. der gesetzmässigen Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, auch die Glückseligkeit als ein zweites Element enthalte.

Trotz dieser Veränderung der Terminologie bei Kant ist man nicht berechtigt zu sagen, dass Kant durch die Lehre vom höchsten Gut seinen früher dargelegten Standpunkt aufgegeben oder einer Inkonsequenz sich schuldig gemacht habe. Es handelt sich hier — wie auch Kant selbst betont — nicht um eine Veränderung, sondern nur um eine Erweiterung seiner Morallehre. Denn auch bei der Lehre vom höchsten Gut ist es Kants Ansicht, dass allein das Bestimmtsein des Willens durch das moralische Gesetz die Sittlichkeit konstituiere. Das höchste Gut ist — sagt Kant — ein Zweck, der »aus der Moral hervorgeht», nicht etwas, das die Grundlage der Moral bildet (VI 5). Auch hier gilt nach

Kant, dass es »für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks (bedarf), sondern das Gesetz... ist ihr genug» (VI 4 f.). Dieser Gedanke liegt auch der Kantischen Ausdrucksweise zugrunde, dass die Sittlichkeit das oberste Gut sei und die erste Bedingung des höchsten Guts bilde. In der *Kr.d.U.* heisst es in Bezug auf die Annahme des Endzwecks der Welt und des Daseins Gottes: »Es soll damit... nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäss ihrer Moralität anzunehmen; sondern: es ist durch sie notwendig» (*Kr.d.U.* 424, Fussnote). »Das moralische Gesetz als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit verbindet uns für sich allein, ohne von irgendeinem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen» (*Kr.d.U.* 423; vgl. 461, Fussnote). Kant hält also auch bei der Lehre vom höchsten Gut daran fest, dass die echte moralische Willensbestimmung allein in der Bestimmung durch das Gesetz gesehen werden muss. Er führt hier aber ausserdem auch eine andere Willensbestimmtheit, die Bestimmtheit durch den Gedanken an das höchste Gut, ein. Beide Willensbestimmtheiten sind streng auseinanderzuhalten.[1] Kant hat gelegentlich selbst auf die Verschiedenheit der beiden Willensbestimmtheiten hingewiesen. So sagt er (VIII 280, Fussnote) von der Willensbestimmung durch das höchste Gut: »Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke». Obgleich diese Willensbestimmung von der Willensbestimmung durch das blosse Gesetz unterschieden ist, hebt sie — das ist im Auge zu behalten — nach Kant die letztgenannte keineswegs auf, sondern setzt sie voraus und hat in ihr ihren Grund.

Es verhält sich also nicht so, dass Kant zuerst die Sittlichkeit als die Willensbestimmtheit durch das Gesetz allein deutet, dann aber unvermerkt zu einem anderen Gedanken, nach dem die Sittlichkeit in der Willensbestimmtheit durch das höchste Gut besteht, seine Zuflucht nimmt, was selbstverständlich eine Inkonsequenz wäre. Kant hebt vielmehr *expressis verbis* hervor, dass neben der Willensbestimmtheit durch das Gesetz, welche

[1] Vgl. Hägerström, *Kants Ethik*, S. 468 ff. — Es freut mich, einige wichtige Ergebnisse dieses für alle Kantforschung grundlegenden Werkes Hägerströms durch die hier gegebenen spezielleren und von anderen Gesichtspunkten aus vorgenommenen Untersuchungen bestätigen zu können.

allein die Sittlichkeit zu konstituieren vermag, auch eine andere Willensbestimmtheit vorliege, die mit der ersteren a priori zusammenhängt. Die Frage kann nur die sein, ob diese Erweiterung der Betrachtungsweise sich aus den Prämissen des Kantischen Systems als eine Konsequenz ergibt oder nicht. Bevor wir zu dieser Frage Stellung nehmen, ist es notwendig, das Verhältnis der beiden genannten Willensbestimmungen und die Bedeutung der »Erweiterung des Sittengesetzes» etwas näher ins Auge zu fassen.

Ganz wie der kategorische Imperativ ist auch der Satz »jederman (soll) sich das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzwecke machen» nach Kant ein *praktischer synthetischer Satz a priori* (vgl. VI 7, Fussnote). Der Satz ist *praktisch,* weil er ein Sollen, eine Pflicht zum Ausdruck bringt. Die Pflicht, um die es sich hier handelt, ist die Pflicht, den Endzweck sich zum Bestimmungsgrund zu machen, die Absicht zu haben, das höchste Gut zu verwirklichen oder seine Verwirklichung zu befördern. Das moralische Gesetz bestimmt uns a priori einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht — heisst es in der *Kr.d.U.* (423 u.ö.). Von dem Erfolg, zu dem dieses Streben führt, kann dabei abgesehen werden. Kant sagt ausdrücklich: Den Endzweck »nun, soviel... in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten; der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag sein, welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens» (*Kr.d.U.* 426).[1] — Der Satz ist *synthetisch,* weil er die

[1] Kant hat oft auch eine andere — inexaktere und mehrdeutigere — Ausdrucksweise, nach der nicht die Absicht, das höchste Gut zu befördern, sondern die Verwirklichung desselben selber als das vom moralischen Gesetz Auferlegte zu sein scheint. Ob diese Ausdrucksweise, die nicht nur in Kants früheren ethischen Schriften (vgl. z.B. *Kr.d.pr.V.* 242: das »praktische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet»), sondern stellenweise auch in der *Kr.d.U.* vorkommt, als eine Reminiszenz eines früheren ethischen Standpunktes (wie Hägerström meint, a.a.O., S. 472 ff.) oder einfach als eine Inexaktheit zu deuten ist, muss hier dahingestellt bleiben. Für die letztere Alternative spricht, dass diese Ausdrucksweise auch noch in Kants Schrift *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein usw.*, 1793 vorkommt: »die Pflicht... nach allem Vermögen es zu bewirken, dass ein solches Verhältnis (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen) existiere» (VIII 280, Fussnote).

Verbindung des moralisch bestimmten Willens bei einem jeden vernünftigen Wesen mit der Richtung auf den Endzweck ausdrückt, welche Richtung nicht schon im Begriff dieses Willens liegt. Der Satz ist schliesslich *a priori,* weil die Notwendigkeit der Verbindung sich nicht auf Erfahrung, sondern auf Vernunft gründet. Die Richtung auf den letzten Zweck ist von der reinen Vernunft »aufgegeben».

Diese Notwendigkeit der Verbindung ist nun nach Kant nicht schon durch die durch das moralische Gesetz als solches ausgedrückte Forderung gegeben. Das moralische Gesetz nötigt als solches nämlich, von allem Zweck der Handlung zu abstrahieren; die Forderung, das höchste Gut sich zum Zweck zu machen, kann dann nicht aus ihm analytisch entwickelt werden. Diese Forderung und die durch sie konstituierte Willensbestimmung ist also nicht eine direkte Folge des moralischen Gesetzes und der moralischen Willensbestimmung als einer solchen. Das Gesetz muss sich nach Kant »erweitern», wenn die genannte Forderung aus ihm folgen soll. D.h. die Forderung folgt nicht aus ihm selbst, sondern aus ihm + etwas anderem. Dieses andere ist nun nach Kant die Eigenart des menschlichen, pathologisch affizierbaren Willens, für den das Gesetz Gültigkeit besitzt. Kant hat dies an mehreren Stellen hervorgehoben. So lesen wir z.B. *Kr.d.U.* 425 f.: »Aber das eine Erfordernis des Endzwecks, wie ihn die praktische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie *durch ihre Natur* (*als endlicher Wesen*) gelegter unwiderstehlicher Zweck...», VI 7, Fussnote: »Nun ist es aber eine von den unvermeidlichen *Einschränkungen des Menschen und seines* (*vielleicht auch aller andern Weltwesen*) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen» — welche Einschränkung die Erweiterung des Gesetzes veranlasst (kurs. von mir). Die praktische Vernunft erweitert sich über das Sittengesetz hinaus, »welches dadurch möglich ist, dass *jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen ... ausser dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird*» (VI 7, Fussnote; kurs. von mir). Nicht das Gesetz allein, sondern das Gesetz *als sich auf die Eigenart des endlichen* (*menschlichen*) *Willens beziehend,* legt uns also die Pflicht auf, nach dem höchsten Gut zu streben.

Betrachtet man diese Erweiterung des Sittengesetzes vom Gesichtspunkte der oben berührten Kantischen Unterscheidung zwischen dem unbedingt und dem bedingt Guten, so muss sie als ein Versuch erscheinen, einen gewissen Dualismus in Bezug auf den Begriff des Guten zu überwinden. Zwei Gedanken machten sich bei Kant geltend: a. Der sittliche Wille hat allein das Sittengesetz zum Bestimmungsgrund. Er ist in dieser seiner Bestimmtheit durch das Gesetz ein autonomer Wille und dann auch das absolut Wertvolle, das schlechthin oder an sich Gute. Soll überhaupt etwas anderes gut genannt werden, so kann dies nur dann geschehen, wenn es den guten Willen in sich enthält oder die Bestimmtheit durch das Gesetz zum Ausdruck bringt. b. Kant schreibt nun aber dem Menschen als einem endlichen vernünftigen Wesen neben dem reinen Willen auch ein pathologisches Begehrungsvermögen zu. Als mit einem solchen Vermögen ausgerüstet, sieht sich der Mensch notwendig nach dem Erfolg seiner Handlungen um. Er wird zum Handeln durch die Zweckvorstellung vermittels der mit dieser verbundenen Lust bestimmt. Das Objekt des Willens erscheint hier für die ethische Schätzung stets als etwas bedingt Gutes: es ist als Mittel zu etwas anderem, nämlich zur Lust, gut. Konsequent zu Ende gedacht, führt dieser Gedanke, wie wir gesehen, zu der Annahme, dass die Lust oder die Glückseligkeit (»das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet» *Kr.d.pr.V.* 40) das letzte Gute sei, — eine Konsequenz, die von Kant selbst natürlich nicht ausdrücklich gezogen wird. — Die Kantische Ethik lässt nun diese beiden Begriffe des Guten nicht unverbunden stehen. Zwei Möglichkeiten ihrer Verbindung lassen sich denken. Man kann entweder annehmen, dass die Glückseligkeit selbst nur als Mittel zur Verwirklichung der Sittlichkeit gut sei, wobei dann die Sittlichkeit das an sich Gute bedeutet, oder auch, dass die Glückseligkeit als gut angesehen werden könne, weil das Streben nach derselben selbst sittlich, d.h. vom Sittengesetz geboten, ist.[1]

[1] Diese Unterscheidung der beiden Möglichkeiten darf natürlich nicht mit der Gegenüberstellung von These und Antithese der Antinomie der praktischen Vernunft bei Kant gleichgesetzt werden. Dort handelt es sich um die Frage, ob das Streben nach der Glückseligkeit die tugendhafte Gesinnung konstituiere, oder ob die Tugendhaftigkeit die Glückseligkeit zur notwendigen Folge habe.

Der Gedanke der ersten Alternative tritt bei Kant nur sporadisch auf (so z.B., wenn Kant IV 399 behauptet, dass es indirekt Pflicht sei, seine eigene Glückseligkeit zu sichern, da der Mangel an einer solchen leicht eine grosse Versuchung zur Übertretung der Pflich werden könne; vgl. auch *Kr.d.pr.V.* 167) und gehört nicht zu dem Grundgedanken seines Systems. Dagegen muss der Gedanke der zweiten Alternative als ein wesentlicher Bestandteil der Kantischen Ethik angesehen werden; er liegt der Lehre vom höchsten Gut zugrunde. Die Erweiterung des Sittengesetzes besagt, dass das Streben nach der Glückseligkeit als des einen Bestandteils des höchsten Guts selbst sittlich gefordert ist.

Diese Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit ergibt sich als eine richtige Folgerung aus der Kantischen Ansicht von der Beziehung des reinen Willens zu dem sensiblen Begehrungsvermögen, die auch schon der Möglichkeit des kategorischen Imperativs selbst zugrunde liegen soll. Das unbedingte Sollen, das der Mensch erlebt, konnte nach Kant nur dadurch erklärt werden, dass der Mensch als Glied zweier Welten, der Verstandes- und der Sinnenwelt, gefasst wird und dass die Gesetze der Verstandeswelt als den sensiblen Willen bestimmend gedacht werden. Nur dadurch, dass der Wille, als zur Verstandeswelt gehörend, die oberste Bedingung des sinnlichen Willens enthält, ist das Sollen möglich. Und erst in der Beziehung des reinen Willens auf den sensiblen hat das Sittengesetz bzw. die Freiheitskausalität o b j e k t i v e Realität. Aus diesem Gedanken, der zu den Grundvoraussetzungen der Kantischen Ethik gehört und auf den wir hier nicht weiter eingehen können, folgt die vorhin erwähnte »Erweiterung« des Sittengesetzes als eine zwingende Konsequenz. Dies lässt sich vielleicht am einfachsten folgendermassen zeigen:

Zum Wesen des sensiblen Willens des Menschen (vielleicht auch eines jeden endlichen vernünftigen Wesens) gehört nach Kant, sich nach dem Zweck der Handlung umzusehen, d.h. ein Interesse für die Verwirklichung des Zwecks zu hegen. Ein solches Interesse setzt nach Kant, wie gezeigt wurde, voraus, dass die Zweckvorstellung (bzw. der Zweck) Lust bewirke, denn nur dann kann diese Zweckvorstellung den Willen bestimmen. Die Verwirklichung des begehrten Gegenstandes erscheint nun für die ethische Reflexion als etwas, das als Mittel zur Verwirklichung der Lust (zur Befriedigung des Bedürfnisses) gut ist. Die Beurteilung des Zwecks eines sensiblen Willens als etwas Gutes (und die damit gegebene Bestimmung dieses Willens) scheint demnach nur unter der Voraussetzung einer Willensrichtung auf diese Lust möglich zu sein. Insofern kann Kant sagen, dass die von der Handlung erwartete Lust der eigentliche Bestimmungsgrund des Begehrens sei (vgl. *Kr.d.pr.V.* 40). Da es sich hier um die Lust bzw. die Glückseligkeit des Wollenden selbst handelt, ist der Wille, der sich auf sie bezieht, »eigennützig«. — Soll nun der sensible Wille vom Sittengesetz bestimmt werden, so kann dies nur besagen, dass das Gesetz die genannte Willensrichtung auf die Lust für Pflicht erklärt. Die Bestimmung des sensiblen Willens durch das Gesetz kann natürlich nicht bedeuten, dass das, was der ethischen Beurteilung nach zum Wesen dieses Willens gehört, vernichtet, d.h. dass die bei dieser Beurteilung vorausgesetzte Willensrichtung auf die Glückseligkeit negiert, werde; denn dadurch würde ja der sensible Charakter des Willens selber negiert sein, und von einer Bestimmung d i e s e s Willens durch das Gesetz könnte nicht mehr die Rede sein. So sagt Kant ausdrücklich, dass das e n d l i c h e vernünftige Wesen sich einen Endzweck nach dem Sittengesetz nur unter der subjektiven Bedingung der Glückseligkeit setzen könne (*Kr.d.U.* 423). Die Bestimmung des sinnlichen Willens durch das Gesetz ist nur so möglich, dass die Richtung dieses Willens auf die Glückseligkeit selbst gefordert, d.h. als zum Endzweck gehörend gesetzt, wird.

Es ist nun zwar ein öfters ausgesprochener Gedanke bei Kant, dass die Beförderung der eigenen Glückseligkeit nicht Pflicht sein könne.[1] Es könnte dann scheinen, als ob wir hier vor einem Widerspruch bei Kant stünden, wenn die Bestimmung des sensiblen Willens durch das Gesetz, wie gesagt, bedeuten soll, dass die bei der ethischen Beurteilung angenommene Willensrichtung desselben auf eigene Glückseligkeit für Pflicht erklärt wird. Der Widerspruch erweist sich indessen als scheinbar. Man beachte, dass die genannte Willensbestimmung zugleich eine E i n s c h r ä n k u n g der faktischen Willensrichtung auf die Lust

[1] Vgl. z.B. VI 6, Fussnote: »Eigene Glückseligkeit ist der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur h a t, und von dem es ungereimt wäre, zu sagen: dass man ihn haben s o l l e)«; noch schärfer VI 386; vgl. auch *Kr.d.pr.V.* 167, *Kr.d.U.* 13, Fussnote.

besagt. Nicht jede Lust kann der Gegenstand des moralischen Willens sein. Nur die Willensrichtung auf die Lust, die sich mit der allgemeinen Gesetzlichkeit verträgt, ist hier geboten. Dass es Pflicht sein soll, eigene Glückseligkeit schlechthin zu befördern, ist nach Kant ungereimt, nicht aber ist es ungereimt, dass die Beförderung bloss derjenigen Glückseligkeit, die mit der Gesetzmässigkeit der Handlung verträglich und ihr angemessen ist, Pflicht sei. Die Glückseligkeit *in dieser ihrer Einschränkung* wird von dem eigennützigen Willen nicht gewollt.

Aufklärend für diesen Gedankengang ist eine Stelle der *Kr.d.pr.V.*, wo Kant die Bedingungen angibt, unter denen eine Maxime zum praktischen Gesetz taugen kann, ohne dass ihre Materie aufgehoben werde. Es heisst da (*Kr.d.pr.V.* 61 f.): »Also die blosse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen. Die Materie sei z.B. meine eigene Glückseligkeit. Diese, wenn ich sie jedem beilege (wie ich es denn in der Tat bei endlichen Wesen tun darf), kann nur alsdann ein objektives praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre in dieselbe mit einschliesse». Die Willensrichtung auf die Glückseligkeit muss also, als Pflicht betrachtet, »uneigennützig» sein (vgl. VIII 280, Fussnote). Dass diese Willensrichtung den Charakter einer Pflicht erhält, besagt demnach — anders ausgedrückt —, dass die Lust, welche den sinnlichen Willen antreibt, für etwas Wertvolles erklärt wird, unter der Bedingung, dass sie nicht auf die eigene Glückseligkeit eingeschränkt ist, sondern die Glückseligkeit aller vernünftigen endlichen Wesen umfasst.[1] Wird der sensible Wille durch die für Pflicht erklärte Richtung auf die Glückseligkeit bestimmt, so kann man nicht mehr sagen, dass das begehrte Objekt der unmittelbare oder primäre Bestimmungsgrund des Willens ist. Vielmehr ist der primäre Bestimmungsgrund das Gesetz selbst. »Also entspringt das Gesetz, anderer Glückseligkeit zu befördern,» — so setzt Kant an der zitierten Stelle der *Kr.d.pr.V.* fort — »nicht von der Voraussetzung, dass dieses ein Objekt für jedes seine Willkür sei, sondern bloss daraus,

[1] An dieser Stelle leitet Kant nur die Pflicht, die Glückseligkeit anderer zu befördern, her, aber die Überlegung führt konsequent auch zu dem Gedanken, dass die Beförderung der eigenen Glückseligkeit unter einer bestimmten Beschränkung (nämlich der Uneigennützlichkeit) Pflicht sein muss.

dass die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objektive Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird, und also war das Objekt (anderer Glückseligkeit) nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern die blosse gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen und sie so der reinen praktischen Vernunft angemessen zu machen, aus welcher Einschränkung, und nicht dem Zusatz einer äusseren Triebfeder, alsdann der Begriff der Verbindlichkeit, die Maxime meiner Selbstliebe auch auf die Glückseligkeit anderer zu erweitern, allein entspringen konnte.» Das Gesetz ist sonach der eigentliche Bestimmungsgrund des reinen Willens, auch wenn dieser sich auf den sensiblen Willen bezieht und in ihm objektive Realität besitzt. Aber im Hinblick auf diese Beziehung entspringt aus dem Gesetz auch der Pflichtcharakter der Willensrichtung auf die Glückseligkeit. Insofern kann man sagen, dass das Gesetz dem reinen Willen einen Zweck selbst oder ein Objekt bestimmt. Insofern kann man aber auch sagen, dass die Vorstellung der möglichen Wirklichkeit dieses Zwecks mittelbar Bestimmungsgrund des reinen Willens ist, sofern nämlich die Willensrichtung auf denselben vom Gesetz geboten ist (vgl. hierzu *Kr.d.pr.V.* 197).

Dass Kant also einerseits den unmittelbaren Bestimmungsgrund des reinen Willens allein im Gesetze sieht, anderseits auch die Vorstellung des höchsten Guts als Bestimmungsgrund des reinen Willens erklärt, ist kein Widerspruch. Die Idee vom höchsten Gut kann nur mittelbar zum Bestimmungsgrund werden, sofern nämlich die Willensrichtung auf dasselbe vom Gesetz gefordert wird. Das Bestimmtsein durch das Gesetz ist für Kant stets dasjenige, was die Sittlichkeit konstituiert; die Glückseligkeit kann nur auf eine untergeordnete Rolle Anspruch erheben; sie bestimmt den Willen nur mittelbar, nämlich nur, sofern ihr Wert durch die Sittlichkeit selbst konstituiert wird.

Dieses Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit spiegelt sich in der Kantischen Charakteristik des höchsten Guts ab. Das erste Moment desselben, die Sittlichkeit, ist die oberste Bedingung des Guten. Das zweite Moment, die Glückseligkeit, ist nur etwas, was bloss unter der Voraussetzung der Sittlichkeit

gut ist. Die Verbindung dieser beiden Momente zu einem Objekt des Willens wird als etwas Gutes bezeichnet, weil sie Bestimmungsgrund des auf das sensible Begehrungsvermögen bezogenen Willens ist; dies kann sie aber nur deswegen sein, weil das moralische Gesetz in diesem Objekt des Willens mitenthalten ist. —

In dem Ausgeführten habe ich zu zeigen gesucht, wie die innersten Triebfedern der Kantischen Ethik zu seiner Lehre vom höchsten Gut führen. Man hat zuweilen gegen Kant eingewendet, dass er sich widerspreche, wenn er einerseits dem vernünftigen Wesen als Zweck an sich einen absoluten Wert zuschreibe, anderseits aber behaupte, dass nur der gute Wille schlechthin gut sei.[1] Man hat ferner beinahe allgemein Kant vorgeworfen, dass er durch seine Lehre vom höchsten Gut mit seiner Lehre vom Sittengesetz als dem einzigen Prinzip des moralisch Guten in Widerstreit kommt.[2] Eine solche Kritik scheint mir sehr oberflächlich

[1] Vgl. z.B. Koppelmann, *Die Ethik Kants*, S. 15.

[2] Vgl. oben, S. 288. Messer meint, dass Kant erst »nach der Abfassung seiner grundlegenden ethischen Schriften einmal (scil. in der *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) den Versuch gemacht hat, die Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit im höchsten Gut genauer zu rechtfertigen, und zwar jetzt auf einem anderen Wege als mit Hilfe der Vergeltungsidee» (*Kants Ethik*, S. 253). In der *Kr.d.pr.V.* gründe er diese Verbindung auf die für ihn selbstverständliche Voraussetzung, dass die Tugend ihren Lohn finden muss (S. 248 f.). — Hierzu sei bemerkt, dass, auch wenn es richtig ist, dass die Vergeltungsidee in der Kantischen Lehre vom höchsten Gut, wie sie in der *Kr.d.pr.V.* dargestellt wird, eine hervortretende Rolle spielt, so vermag sie nicht die Begründung des Grundgedankens dieser Lehre zu geben. Mit Hilfe der Vergeltungsidee könnte nur folgender Gedanke erklärt werden: Das Sittengesetz gebietet die moralische Handlungsweise; nach dem Urteil einer »unparteiischen» Vernunft muss eine solche Handlungsweise ein gewisses Quantum von Glückseligkeit mit sich führen; also dürfen wir eine der Tugend genau proportionierte Glückseligkeit annehmen. Wenn nur dies der Sinn der Kantischen Lehre vom höchsten Gut wäre, so würde er voraussetzen, dass die Glückseligkeit als ein Element des höchsten Guts einen selbständigen Wert besitzt; man könnte dann von einer eudämonistischen Tendenz bei Kant sprechen und auch behaupten, dass Kant durch die Lehre vom höchsten Gut seinen formalistischen Standpunkt verlassen hat. Nun behauptet Kant jedoch nicht nur, dass Tugend als Würdigkeit, glücklich zu sein, nach dem Urteil der unparteiischen Vernunft Glückseligkeit verdiene, sondern auch, dass das moralische Gesetz allein der Grund für den Willen sei, sich das höchste Gut zum Objekt zu machen (vgl. *Kr.d.pr.V.* 196). Dieser Gedanke lässt sich auf jeden Fall nicht auf die Vergeltungsidee stützen. — Es ist wahr, dass Kant in der *Kr.d.pr.V.* keine

zu sein: sie beachtet nur die Ausdrucksweise, nicht die Gedanken, die sich hinter der Kantischen Ausdrucksweise verbergen, und sie übersieht den inneren logischen Zusammenhang, der zwischen diesen Gedanken bei Kant besteht und der sich als eine Konsequenz aus den tiefer liegenden Grundvoraussetzungen des Kantischen Kritizismus ergibt. Wie wir gesehen haben, gibt Kant dem Begriff des guten Willens einen solchen Inhalt, dass seine Behauptung des absoluten Werts der vernünftigen Wesen völlig konsequent erscheint. Und die Aufnahme der Glückseligkeit als eines Momentes in das höchste Gut hebt bei Kant keineswegs die Behauptung auf, dass das Sittengesetz der alleinige Bestimmungsgrund des moralischen Willens sei. Sie erweist sich vielmehr als eine notwendige Konsequenz aus dem Gedanken Kants, dass das Sittengesetz, erst indem es den sensiblen Willen bestimmt, eine moralische Kausalität konstituiere.[1]

Deduktion dieses Gedankens in der Art gibt, wie in der *Religion*... Aber sämtliche Prämissen desselben sind auch in der *Kr.d.pr.V.* vorhanden. Kant hatte ja schon in der Analytik zwischen dem unbedingt und dem bedingt Guten unterschieden und das letztere mit der Glückseligkeit in Zusammenhang gesetzt. Die Frage: wie sind diese beiden Begriffe des Guten zu vereinigen?, führt zu seiner Lehre vom höchsten Gut.

[1] Damit soll nicht verneint werden, dass Kants Lehre vom höchsten Gut Gedanken enthält, die sich aus den Prämissen seiner Ethik nicht herleiten lassen, und die dem Grundgedanken derselben widerstreiten. Wir wollen auf einen solchen Gedanken eingehen, obgleich er für den moralischen Gottesbeweis von keiner entscheidenden Bedeutung ist. Kant behauptet *Kr.d.pr.V.* 198 bei der Erklärung des Begriffs des höchsten Guts: »Dass Tugend (*als Würdigkeit, glücklich zu sein*) die oberste Bedingung alles dessen, was uns... wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden». Dieser Satz würde nur dann richtig sein, wenn der parenthetische, von mir kursivierte Zusatz in ihm nicht vorkäme. Dass die Tugend, d.h. die sittliche Gesinnung, die Bedingung alles Guten sei, ist in der Analytik tatsächlich verfochten worden. Der parenthetische Zusatz fügt indessen einen neuen Gedanken hinzu, der in der Analytik nicht entwickelt worden ist. Es muss zwar zugestanden werden, dass Kants Meinung an dieser Stelle nicht völlig durchsichtig ist; was »Würdigkeit, glücklich zu sein» hier besagen soll, wird von ihm nicht näher angegeben. Die Definition der Würdigkeit, die er an einer anderen Stelle gibt, scheint gerade hier nicht verwendet werden zu können, da bei ihr der Begriff des höchsten Guts schon vorausgesetzt ist. Es heisst *Kr.d.pr.V.* 234: »Würdig ist jemand des Besitzes einer Sache oder eines Zustandes, wenn, dass er in diesem Besitze sei, mit dem höchsten Gute zusammenstimmt». Sollte diese Definition auf die durch

die Tugend gegebene Würdigkeit des Besitzes der Glückseligkeit angewendet werden, so würde man sich offenbar im Zirkel bewegen, da ja die Würdigkeit erst den Begriff des höchsten Gutes konstituieren soll. Es dürfte indessen dennoch möglich sein, den Sinn, den Kant mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, verbindet, mit einiger Sicherheit festzustellen. Einen Leitfaden hierzu gibt uns der Kantische Ausdruck, dass die Glückseligkeit als das zweite Moment des höchsten Guts der Sittlichkeit angemessen, und zwar ihr genau proportioniert sein soll. Diese Angemessenheit der Glückseligkeit zu der Sittlichkeit kann nicht nur dies bedeuten, dass das Sittengesetz, indem es die Willensrichtung auf die Lust zur Pflicht erhebt, den Umfang dieser Lust selbst beschränkt (d.h. nur gewisse Lust als wertvoll erklärt). Sollte die »Angemessenheit» besagen, dass nur die Lust, auf die sich der uneigennützige Wille richtet, zum höchsten Gut gehört, und hätte die Gradation der Sittlichkeit einen verständlichen Sinn, so würde ja folgen, dass mit der Steigerung der Sittlichkeit eine strengere Beschränkung der Glückseligkeit gegeben wäre, da ja durch diese Steigerung den Neigungen ein stärkerer Abbruch getan wird. Dies ist nun aber keineswegs Kants Meinung, wenn er von der Proportioniertheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit redet. Diese soll vielmehr bedeuten, dass der grössere Sittlichkeitsgrad auch einen grösseren Glückseligkeitsgrad mit sich führt. Kant behauptet an einer Stelle der *Kr.d.pr.V.* (231), dass im Urteil eines weisen Austeilers der Mangel an Tugend der einzige Grund für die Einschränkung der Glückseligkeit sein könne. Im Hinblick auf diesen Gedanken scheint die Würdigkeit des Tugendhaften, glücklich zu sein, bloss den für die natürliche moralische Denkart gewöhnlichen Sinn haben zu können, dass der Tugendhafte, je grösser seine Tugend ist, auf einen um so grösseren Grad von Glückseligkeit Anspruch erheben könne. Dieser Gedanke scheint aber nur unter der Voraussetzung möglich zu sein, dass der Glückseligkeit schon als solcher ein Wert zugeschrieben wird. Wir dürfen annehmen, dass dieser Gedanke Kant vorgeschwebt hat, wenn er von der Würdigkeit, glücklich zu sein, spricht, auch wenn dieser Gedanke mit dem allgemeinen Charakter der Kantischen Ethik nicht zusammenstimmt. Man vergleiche hierzu die schon angeführte, eigenartige Behauptung Kants *Kr.d.pr.V.* 231: »Der W e r t einer dem moralischen Gesetze v ö l l i g angemessenen Gesinnung ist unendlich: weil alle mögliche Glückseligkeit im Urteile eines weisen... Austeilers derselben keine andere Einschränkung hat, als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht». Diesem Gedanken nach scheint ja der Wert der vollkommenen Moralität selbst dadurch bedingt zu sein, dass sie unbeschränkte Glückseligkeit mit sich führt. Die Glückseligkeit ist hier auf jeden Fall als ein selbständiger Wert gefasst. Man vergleiche weiter den analogen Gedanken, der der Kantischen Straftheorie zugrunde liegt: das Verbrechen verwirke die Glückseligkeit (wenigstens zum Teil). Es sei mit den Prinzipien der sittlichen Gesetzgebung verbunden, dass das moralisch Böse ein physisches Übel — die Strafe — mit sich führe. Auch hier ist, wenn die Vergeltungsidee einen Sinn haben soll, das physische Übel, in dem die Strafe besteht, als ein selbständiger Unwert gedacht.

Der Schluss auf das Dasein Gottes.

Wir haben in den vorstehenden Untersuchungen den Kantischen Gedankengang bis zu dem Punkt verfolgt, wo der eigentliche »Gottesbeweis» einsetzt. Die Lehre vom höchsten Gut führt zum Postulat des Daseins Gottes.

Das höchste Gut ist das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft. Da das moralische Gesetz gebietet, zur Hervorbringung des höchsten Guts beizutragen, muss die reine Vernunft sich auch die Wirklichkeit dieses ihres Objekts als möglich vorstellen. Kant hebt hervor, dass, wenn die Verwirklichung des höchsten Guts nicht möglich wäre, so würde das moralische Gesetz, das uns die Pflicht auferlegt, nach der Verwirklichung des höchsten Guts zu streben, »eine blosse Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht» sein; die Vernunft würde sich in einen Widerspruch verwickeln (*Kr.d.U.* 461, Fussnote). Wir müssen bei dieser oft wiederholten These Kants etwas verweilen, da ihre Begründung bei Kant nicht ohne weiteres einsichtig zu sein scheint. Es ist zunächst zu bemerken, dass ein Problem sich für Kant überhaupt nur in Bezug auf den zweiten Bestandteil des höchsten Guts — die Glückseligkeit — geltend macht; in Bezug auf den ersten Bestandteil liegt kein Problem vor. Die Sittlichkeit, d.h. »diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Prinzip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Wert besteht, ist gänzlich in meiner Gewalt» (ibid.). Ich kann, was ich soll. Dieser Satz: »Du sollst, also du kannst», folgt in Bezug auf die Moralität aus dem Grundgedanken der Kantischen Ethik. Die Freiheit des Willens, die dem Sollen zugrunde liegt, konstituiert auch das Wollenkönnen. Deswegen kann Kant behaupten: »die Möglichkeit jenes Bestandstücks (des höchsten Guts) zu bezweifeln, wäre ebensoviel, als das moralische Gesetz selbst in Zweifel (zu) ziehen» (*Kr.d.pr.V.* 260). Anders ist die Sachlage in Bezug auf das zweite Moment des höchsten Guts, die Glückseligkeit. Hier ist Kants Behauptung, dass die Möglichkeit desselben angenommen werden müsse, damit die Vernunft sich nicht in Widersprüche verwickle, nicht unmittelbar einleuchtend.

Es ist nicht Kants Meinung, dass die Möglichkeit des Endzwecks selbst von dem Sittengesetz geboten sei. Diesem Miss-

verständnisse sucht Kant vorzubeugen (*Kr.d.pr.V.* 260). Es kann dann kein *logischer* Widerspruch bestehen zwischen der Anerkennung der Forderung des Sittengesetzes und der Meinung, dass die Realisierung des Endzwecks unmöglich sei. Wenn Kant sagt, dass die Annahme der Möglichkeit des Endzwecks ebenso notwendig sei, wie das moralische Gesetz (*Kr.d.pr.V.* 259, Fussnote), so meint er vielmehr nur, dass »es *praktisch* unmöglich wäre, dem Objekte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Objekt wäre» (*Kr.d.pr.V.* 257; kurs. von mir). — Zur Erklärung dieses Gedankens bei Kant ist folgendes zu beachten. Das Sittengesetz, das uns das Streben nach dem höchsten Gut gebietet, ist keine blosse Feststellung, wie eine moralische Handlung oder wie das höchste Gut beschaffen sein muss, sondern eine Anforderung an den Willen. In der Bestimmung unseres empirischen Willens durch das Gesetz hat dieses seine objektive praktische Realität. Wenn nun der empirische Wille nur unter einer gewissen Voraussetzung sich durch das Gesetz bestimmen liesse, so würde diese Voraussetzung zwar nicht vom Gesetz gefordert sein, aber doch als etwas angesehen werden müssen, dessen Annahme sich als eine notwendige Folge der Gültigkeit des Gesetzes ergibt. Kant meint, dass die Einsicht in die Möglichkeit des Objekts der vom Gesetz geforderten Willensrichtung aus der Gültigkeit des Gesetzes für den endlichen Willen notwendig folge: »Denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten» (*Kr.d.U.* 464). Diese Andeutungen mögen hier zur vorläufigen Erklärung eines springenden Punktes des moralischen Gottesbeweises genügen, nämlich des Überganges vom Gedanken an die vom Sittengesetz geforderte Willensrichtung auf den Endzweck zum Postulieren der Ausführbarkeit desselben. In dem letzten Abschnitt dieser Studie werden wir auf die hier vorliegende Frage näher einzugehen haben.

Der weitere Beweisgang ist ohne weiteres verständlich und erfordert keinen Kommentar. Da das endliche vernünftige Wesen durch seinen Willen nicht Ursache der sinnlichen Natur sein kann und da es, was seine Glückseligkeit betrifft, nicht vermag, die Natur aus eigenen Kräften mit seinen praktischen Grundsätzen durchgängig einstimmig zu machen, so muss zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, d.h. der der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit, die Existenz einer obersten Ursache der Welt angenommen werden, die eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität hat (*Kr.d.pr.V.* 224 f.). Wir müssen mit anderen Worten »eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns gemäss dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen; und soweit als das letztere notwendig ist, soweit (d.i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere notwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott» (*Kr.d.U.* 424).

Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises.

Betrachtet man den moralischen Gottesbeweis der *Kr.d.U.* in dem Zusammenhang, in welchem er steht, so fällt sofort in die Augen, dass Kant sich bemüht hat, den Übergang von der physischen Teleologie zur Ethikotheologie so ungezwungen wie nur möglich zu machen. Die Untersuchung geht von den Organismen als Naturzwecken aus, führt über die Frage von der äusseren Zweckmässigkeit in der Natur zur physischen Teleologie, um von hier aus zum moralischen Gottesbeweis überzugehen. Diese Gedankenentwicklung, die wenigstens dem Anschein nach in sich geschlossen ist, haben wir im Vorstehenden verfolgt. Es sah so aus, als ob der moralische Gottesbeweis durch die physische Teleologie vorbereitet werde und als ob Kant einen engen Zusammenhang zwischen dieser und der Ethikotheologie feststellen wolle.

Kant hebt hervor, dass die moralische Teleologie eine E r g ä n z u n g des Mangels der physischen Teleologie sei (*Kr.d.U.* 414), dass sie zu dieser hinzukommen müsse, damit die physische Teleologie eine Theologie begründen könne (*Kr.d.U.* 410). Er führt aus: Die physische Teleologie kann als solche zur Grundlage der Theologie nicht dienen. Durch die Betrachtung der Natur und der Naturzwecke in ihr lässt sich der Endzweck der Natur nicht feststellen. Hieraus folgt erstens, dass wir einen gemeinschaftlichen Beziehungpunkt der Naturzwecke entbehren, und dass der Schluss auf *einen einzigen* Urheber der Natur nicht begründet ist: man könnte auch mehrere verständige Ursachen der Natur annehmen. Zweitens folgt aus der Unmöglichkeit, einen Endzweck der Natur aus ihr selbst zu ersehen, dass das

Wesen oder die Wesen, die als Urheber der Natur angenommen werden, selbst nicht bestimmt werden können. Der Schluss auf einen moralischen unendlichen Urheber der Welt und auf alle Eigenschaften, die wir Gott beilegen, ist hier unberechtigt (*Kr.d.U.* 407 f.). Die physische Teleologie begründet allein keine Theologie, sondern eine Dämonologie (*Kr.d.U.* 414). Die moralische Teleologie ergänzt die Mängel der physischen und begründet dadurch eine Theologie. Indem sie von einem bestimmten Endzweck, dem Menschen als moralischem Wesen, ausgeht, ist es ihr möglich »die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganze und als S y s t e m von Endursachen anzusehen» (*Kr.d.U.* 413). Der Schluss auf ein einziges verständiges Wesen als den Welturheber wird hierdurch berechtigt. Und da weiter der Endzweck hier völlig bestimmt ist, vermag die moralische Teleologie auch die Bestimmungen, die man der obersten Ursache beilegt, herzuleiten. Nur als ein unendliches moralisches Wesen kann der Welturheber das höchste Gut zum Endzweck haben und nur als allmächtig, allwissend, ewig, allgegenwärtig usw. ist er der geforderten Durchführung des höchsten Guts mächtig (vgl. *Kr.d.U.* 414, *Kr.d.pr.V.* 235 f.). — Da Kant in dem Übergange von diesen Ausführungen des § 86 zu dem moralischen Gottesbeweis des § 87 keinen Sprung sieht, so entsteht der Schein, als ob die Überlegungen der physischen und der moralischen Teleologie in dem moralischen Gottesbeweis ihren Abschluss finden und die physische Teleologie durch diesen Beweis ergänzt werden soll.

Während in dem Ausgeführten von einer Ergänzung der physischen Teleologie durch den moralischen Gottesbeweis die Rede war, so meint Kant an einer anderen Stelle auch, dass der physisch-teleologische Beweis der in dem moralischen bewiesenen praktischen Realität der Gottesidee »zu Hilfe kommt» (*Kr.d.U.* 435). Er beruft sich dabei auf die Maxime der reinen Vernunft, die Einheit der Prinzipien soviel wie möglich zu befolgen.

Angesichts dieser Gedanken Kants ist man berechtigt, von einem Versuch bei ihm zu reden, die physische Teleologie und den moralischen Gottesbeweis in eine intime Wechselbeziehung zueinander zu bringen, was mit der allgemeinen Tendenz der *Kr.d.U.*, zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie zu vermitteln, völlig übereinstimmt. Durch diese Tendenz wird

auch in letzter Linie die Komposition des zweiten Teiles der *Kr.d.U.* erklärlich, wo Kant der Kritik der teleologischen Urteilskraft die zur Kritik der praktischen Vernunft gehörenden Überlegungen ohne strenge Motivierung folgen lässt. Indessen ist es offenbar, dass die genannte Wechselbeziehung nur ganz äusserlich sein kann. Sie wird bei Kant auch durch direkte Äusserungen wieder negiert, und Kants Ansicht von der Gültigkeit des moralischen Gottesbeweises scheint eine jede solche Beziehung auszuschliessen.

Kant sagt (*Kr.d.U.* 472 f.): Der moralische Beweis vom Dasein Gottes »e r g ä n z t aber eigentlich auch nicht etwa bloss den physisch-teleologischen zu einem vollständigen Beweise; sondern er ist ein besonderer Beweis, der den Mangel der Überzeugung aus dem letzteren e r s e t z t». Auch wenn die Natur keine Spur von Organisation zeigte und also keine Veranlassung zur teleologischen Beurteilung derselben vorhanden wäre, auch dann würde — so meint Kant — im Freiheitsbegriff und in der darin begründeten Idee des höchsten Guts ein Grund gegeben sein, in praktischer Absicht auf das Dasein Gottes zu schliessen (*Kr.d.U.* 473 f.). Der moralische Gottesbeweis beweist also »auch f ü r s i c h hinreichend» die Existenz Gottes als oberster Ursache (*Kr.d.U.* 415).

Die Unabhängigkeit des moralischen Gottesbeweises von der physischen Teleologie und die Unmöglichkeit eines solchen Zusammenhanges zwischen ihnen, wie des vorhin angeführten, ergibt sich mit voller Evidenz aus der Begrenzung der Gültigkeit des moralischen Gottesbeweises, die Kant in der *Kr.d.U.* mit grosser Strenge durchführt. Wir suchen die Kantische Ansicht von der Gültigkeit des moralischen Gottesbeweises genau festzustellen.

Wir stehen zweifellos vor einer sehr schwierigen Aufgabe. Die Bedeutung der Ausdrücke »praktische Erkenntnis» und »praktische Realität» der Ideen wird von Kant im Laufe seiner kritischen Periode mehr als einmal verschieden gefasst. Auch innerhalb ein und derselben Schrift variieren seine Aussagen zuweilen sehr wesentlich. Die *Kr.d.U.*, die wir hier allein zum Gegenstand unserer Untersuchung machen wollen[1], ist in dieser

[1] Zur Entwicklung der Kantischen Lehre in dieser Hinsicht vgl. *Hägerström* a.a.O., S. 801 ff.; auch Guttmanns angeführte Arbeit.

Hinsicht noch am eindeutigsten. Dennoch bietet die Deutung der genannten Ausdrücke auch hier grosse Schwierigkeiten und sehr verschiedene Deutungen haben den Tag gesehen.

Was die Sachlage vor allem kompliziert, ist der Umstand, dass Kant sämtlichen praktischen Ideen: Freiheit, Gott, Unsterblichkeit und Realisierbarkeit des Endzwecks, praktische Realität oder objektive Realität in praktischer Rücksicht zuschreibt, während doch die Stellung dieser Ideen zum Sittengesetz sehr verschieden ist. Die Freiheit als Autonomie des Willens ist nach Kant die Grundvoraussetzung der Sittlichkeit; ohne sie ist die Moralität ihrem Begriffe nach unmöglich. Die Idee von der möglichen Verwirklichung des höchsten Guts ist dagegen keine unmittelbare Bedingung der moralischen Verpflichtung; zwar erweitert sich der kategorische Imperativ und verpflichtet zur Beförderung des höchsten Guts, aber dadurch ist die Möglichkeit der Erreichung desselben noch nicht gesetzt; die Idee von der Realisierbarkeit des höchsten Guts verhält sich also ganz anders zum Sittengesetz als die Freiheitsidee. Noch anders ist die Sachlage bei der Gottes- und der Unsterblichkeitsidee. Ihre Beziehung zur Moralität ist in einem noch höheren Grade vermittelt als diejenige der Idee von der Möglichkeit des Endzwecks. Das Dasein Gottes sowie die Unsterblichkeit sollen ja nur als notwendige Bedingung zur möglichen Verwirklichung des Endzwecks angenommen werden. —

Wir suchen zunächst den Sinn der Ausdrücke »subjektive praktische Realität», »objektive praktische Realität» und »objektive Realität in praktischer Absicht» etwas näher ins Auge zu fassen.

Von der Idee eines Endzwecks behauptet Kant, dass sie *subjektive praktische* Realität besitzt (*Kr.d.U.* 429). Dass die Realität *praktisch* ist, besagt eine Beziehung der Idee auf die Bestimmung des Willens. Die Vernunft bestimmt uns in dieser Idee ein Objekt, das wir zu befördern haben. »Wir sind a priori durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste ... nach allen Kräften zu befördern» (ibid.). Die Idee des Endzwecks als die Idee von etwas, das befördert werden soll, gehört sonach zum Bestimmungsgrund des Willens. Dadurch ist an und für sich noch nicht gesagt, dass ein dieser Idee entsprechendes Objekt auch ausserhalb der Idee existiere oder existieren werde. Vielmehr soll die Idee, ganz abgesehen hiervon, schon als ein rein subjektives Gebilde den Willen bestimmen. Die praktische Realität der Idee ist zunächst bloss subjektiv. Von objektiver Realität eines Begriffs können wir nach Kant nur da reden, wo dem »Begriff im Verstande noch ein Gegenstand ausser dem Verstande korrespondierend gesetzt sei» (*Kr.d.pr.V.* 250). Die objektive Realität einer Idee liegt in Übereinstimmung hiermit dann vor, wenn dieser Idee auch ein Objekt korrespondiert. Objektive Realität kann nun entweder theoretisch oder praktisch sein. »Zur objektiven theoretischen Realität also des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen wird erfordert, dass nicht allein wir einen uns a priori vorgesetzten Endzweck haben, sondern dass auch die Schöpfung, d.i. die Welt selbst, ihrer Existenz nach einen Endzweck habe; welches, wenn es a priori bewiesen werden könnte, zur subjektiven Realität des Endzwecks die objektive hinzutun würde» (*Kr.d.U.* 430). Diese theoretisch erkennbare objektive Realität des Endzwecks lässt sich nach Kant weder für die bestimmende noch für die reflektierende Urteilskraft dartun (*Kr.d.U.* 431). D.h. das höchste Gut als Endzweck lässt sich weder als ein Begriff, durch den die Naturdinge konstituiert werden, noch als ein Begriff, der zur Beurteilung der Natur erforderlich ist, nachweisen. Dagegen muss nach Kant der Idee von einem Endzweck der Schöpfung praktische objektive Realität beigelegt werden. Was heisst das? Der Vergleich mit der objektiven praktischen Realität des Sittengesetzes kann hier aufklärend sein. Die objektive Realität, die Kant dem Sittengesetz zuschreibt, besteht darin, dass endliche Vernunftwesen »dies Gesetz als für sie verbindend erkennen» (*Kr.d.pr.V.* 82). Diese objektive Realität des Sittengesetzes ist praktisch, weil sie eine Bestimmung des Willens zum Ausdruck bringt. Anders verhält es sich mit der praktischen Realität der Ideen von der Realisierbarkeit des Endzwecks und vom Dasein Gottes. In Bezug auf diese Ideen gebraucht Kant den Ausdruck »objektive praktische Realität» und den Ausdruck »objektive Realität in praktischer Absicht» *promiscue*. (Man vergleiche seine Ausdrucksweise *Kr.d.U.* 432, wo die »Möglichkeit» des Endzwecks seine objektive Realität bezeichnen soll: »Nun haben wir ... in praktischer Absicht, ... einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben (scil. des Endzwecks) ... anzunehmen», mit *Kr.d.U.* 436: »ebenso werden wir Etwas, das den Grund der

Möglichkeit und der *praktischen Realität,* d.i. der Ausführbarkeit, eines notwendigen moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen»; kurs. von mir. Für die Gottesidee vgl. weiter *Kr.d.U.* 435). Die objektive Realität dieser Ideen besagt, dass ein ihnen entsprechendes Objekt »ausser dem Verstande» gesetzt werden muss. Der praktische Charakter ihrer Realität soll hier eine bestimmte Beziehung dieser Ideen zur Sittlichkeit zum Ausdruck bringen. Wir haben — sagt Kant — »einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken» (*Kr.d.U.* 432) und der Mensch muss »in praktischer Absicht, d.i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d.i. Gottes, annehmen» (*Kr.d.U.* 428 f.).

Es ist für das Verständnis des Kantischen Gedankenganges von entscheidender Bedeutung, den Sinn dieser Beziehung auf die Moralität, die durch die öfters wiederkehrenden Ausdrücke »in praktischer Absicht», »in praktischer Rücksicht» u. dgl. ausgedrückt wird, genau festzustellen. Für den Standpunkt der *Kr.d.U.* gilt, dass die Gültigkeit des Sittengesetzes oder die moralische Verbindlichkeit weder durch die Ausführbarkeit des Endzwecks bzw. durch das Dasein Gottes noch durch die Annahme der Gültigkeit dieser beiden Ideen bedingt ist. Das Sittengesetz gilt unbedingt. Es behält auch dann seine Gültigkeit, die Übertretung der Pflicht muss notwendig auch dann als etwas Unwürdiges betrachtet werden, wenn das Dasein Gottes negiert werden sollte. Kant führt aus: »Gesetzt also: ein Mensch überredete sich, ... von dem Satze: es sei kein Gott; so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloss eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ungescheut zu übertreten beschliessen wollte» (*Kr.d.U.* 426). Da aber das Gesetz auf Grund der Beschaffenheit unseres sensiblen Willens sich erweitert und uns die Pflicht, dem höchsten Gut nachzustreben, auferlegt, und da weiter die Realisierbarkeit des höchsten Guts nur unter der Voraussetzung des Daseins Gottes gedacht werden kann, so wird derjenige, der »moralisch konsequent denken will» von der Gültigkeit des Sittengesetzes zur Annahme des Daseins Gottes geführt. Diese Annahme ist, gleich der Annahme der Realisierbarkeit des Endzwecks, nicht »zur Sittlichkeit ..., sondern ... durch sie notwendig» (*Kr.d.U.* 424, Fussnote). — Die Gültigkeit des moralischen Gesetzes ist unbedingt. Die Gültigkeit der Pflicht, das höchste Gut anzustreben, worauf sich die Annahme der Realisierbarkeit des Endzwecks und in letzter Linie auch die Annahme des Daseins Gottes gründet, ist durch die Beschaffenheit unseres sensiblen Willens bedingt. Kant sagt deshalb, dass es nicht ebenso notwendig ist, das Dasein Gottes, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen (*Kr.d.U.* 425). Dagegen soll es seiner Ansicht nach »in demselben Grade und aus demselben Grunde» notwendig sein, das Dasein Gottes anzunehmen, wie sich einen Endzweck vorzusetzen (*Kr.d.U.* 424).

Auf die Frage, warum es notwendig sein soll, die Möglichkeit des Endzwecks und das Dasein Gottes anzunehmen, findet man in den Kantischen Ausführungen zunächst die allgemeine Antwort, die wir schon vorhin erwähnt haben. Da das Sittengesetz uns die Richtung auf das höchste Gut auferlegt, so müssen die Realisierbarkeit desselben und auch die Bedingungen dieser Realisierbarkeit angenommen werden, wenn die Vernunft »nicht mit sich selbst in Widerspruch» kommen soll (*Kr.d.U.* 461, Fussnote). Die Verbindlichkeit zur Beförderung des höchsten Guts ist also als solche für uns eine Veranlassung, den Ideen von der Möglichkeit des Endzwecks und vom Dasein Gottes objektive Realität beizulegen. Die praktische Natur der Realität dieser Ideen besteht sonach eben darin, dass die Annahme ihrer objektiven Realität durch die genannte Verbindlichkeit veranlasst und begründet ist. — Kant gibt indessen auch eine bestimmtere Antwort auf die oben aufgeworfene Frage. Er meint, dass die Annahme der Ausführbarkeit des Endzwecks und des Daseins Gottes die Richtung des moralischen Subjektes auf den Endzweck erst ermögliche: ohne sie würden wir keine Kraft zur Befolgung der uns auferlegten Pflicht haben. Die Stimme des moralischen Gesetzes würde in der moralischen Person an Kraft verlieren, wenn die vom Gesetz geforderte Richtung auf den Endzweck sich als nichtig erwiese (vgl. *Kr.d.U.* 427 f.). Die moralische Denkungsart würde dann ihre »feste Beharrlichkeit» einbüssen (*Kr.d.U.* 464) und die Sittlichkeit, d.h. die objektive Gültigkeit des Sittengesetzes, zu einem Hirngespinst werden. Der praktische Charakter der objektiven Realität der in Rede stehenden Ideen

besagt hiernach, dass die Annahme dieser Realität dem Subjekt Kraft verleiht, sich von der Pflicht bestimmen zu lassen. Wir haben, sagt Kant in dem moralischen Gesetz, das uns auferlegt, nach dem Endzweck zu streben, »in praktischer Absicht *nämlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden,* einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben ... anzunehmen» (*Kr.d.U.* 432; kurs. von mir).

Man beachte den wesentlichen Unterschied des praktischen Charakters der Realität, wenn es sich um die Freiheit und wenn es sich um die Möglichkeit des Endzwecks bzw. um Gott und Unsterblichkeit handelt. Allen diesen Ideen kommt nach Kant ausschliesslich praktische Realität zu; sie haben Realität »nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes» (*Kr.d.pr.V.* 249). Aber gerade das Verhältnis zur Moralität ist ein anderes, wenn es auf die Freiheitsidee und wenn es auf die übrigen Ideen ankommt. Die Freiheitsidee hat praktische Realität, sofern die Freiheit als Kausalität der praktischen Vernunft der Willensbestimmung durch das Sittengesetz zugrundeliegt, und sie ermöglicht. Die Ideen von der Möglichkeit des Endzwecks, vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit haben nach der *Kr.d.U.* praktische Realität, sofern die Annahme ihrer Realität die vom Gesetz geforderte Richtung auf die Beförderung des höchsten Guts bei dem moralischen Subjekt ermöglicht.[1]

Mit diesem Unterschied hängt nun auch zusammen, dass Kant der Freiheitsidee den anderen Ideen gegenüber eine spezielle Stellung zuschreibt. Während jene zu Glaubenssachen gerechnet werden, soll die Freiheitsidee die einzige Vernunftidee sein, deren Gegenstand Tatsache ist, und die zu den *scibilia* gerechnet werden muss, d.h. zu Begriffen, deren objektive Realität bewiesen werden kann (*Kr.d.U.* 456 f.). Die Freiheitsidee konstituiert sich selbst ein Objekt, indem sie der Bestimmung des Willens durch

[1] Kant spricht in der *Kr.d.pr.V.* bekanntlich von drei Postulaten der reinen praktischen Vernunft: Unsterblichkeit, Freiheit und Dasein Gottes. Die Dreizahl ist vor allem durch die Systematisierungssucht Kants bedingt; die drei Postulate werden mit den drei Teilen der Methaphysik, der rationellen Psychologie, Kosmologie und Theologie, in Zusammenhang gebracht (*Kr.d.pr.V.* 239 f.). Wie aus dem im Text Ausgeführten hervorgeht, ist es zweifellos der Kantischen Lehre vom höchsten Gut angemessener, auch die Ausführbarkeit des höchsten Guts als ein Postulat einzuführen, was Kant stellenweise auch selbst tut (vgl. *Kr.d.U.* 460).

das Sittengesetz zugrunde liegt, und lässt sich, wie Kant behauptet, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung »dartun» (*Kr.d.U.* 457). — Wir wollen hier, wo es sich um den Sinn der praktischen Realität der Gottesidee handelt, auf diesen Gedanken Kants nicht näher eingehen, sondern führen ihn nur an, um den Unterschied zu unterstreichen, den Kant zwischen der Beziehung zur Moralität bei der Freiheitsidee und bei den übrigen drei Ideen angibt. Die Gegenstände der letztgenannten Ideen sind keine Tatsachen, sondern Glaubenssachen, d.h. nicht etwas, das durch die moralische Willensbestimmtheit konstituiert wird, sondern bloss der Gegenstand einer Annahme ist, die »in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft» a priori gemacht werden muss, »aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwänglich» ist (*Kr.d.U.* 457 f.).

Ist die Bedeutung der praktischen Realität der Vernunftideen aus den vorstehenden Ausführungen klar geworden, so muss in Bezug auf die Gottesidee folgender Gedankengang beachtet werden: Der moralische Gottesbeweis ist nicht nur ein Schluss auf einen Welturheber *in abstracto,* sondern auf einen genau bestimmten Welturheber, nämlich auf Gott als unendliches moralisches Wesen, dem die Bestimmungen Allwissenheit, Ewigkeit, Allgegenwart usw. zukommen. Sämtliche diese Bestimmungen werden dem Welturheber beigelegt im Hinblick auf den geforderten Endzweck und auf die Möglichkeit seiner Realisierung. Nur wenn man Gott die genannten Bestimmungen beilegt, wird es verständlich, wie durch ihn das höchste Gut realisiert werden könne. Kant hebt nun ausdrücklich hervor, dass dieser Schluss auf einen bestimmten Welturheber »bloss für die Urteilskraft nach Begriffen der praktischen Vernunft und als ein solcher für die reflektierende, nicht die bestimmende Urteilskraft gefällt» ist (*Kr.d.U.* 433). Wir können »nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens» die Zweckmässigkeit der Natur als zum höchsten Gut führend nur dann begreiflich machen, wenn wir den Welturheber zugleich als moralischen Gesetzgeber fassen (*Kr.d.U.* 433 f.). Wir nehmen an, dass die moralisch praktische Vernunft von der technisch praktischen auch in der obersten Weltursache ihren Prinzipien nach wesentlich unterschieden ist, und setzen deshalb voraus, dass diese Ursache, die zur Verwirklichung des Endzwecks führt, ein

moralisches Wesen sein muss. Da wir aber die Notwendigkeit dieses Unterschiedes für die oberste Weltursache nicht einsehen können, da dasjenige, was für ein endliches sinnliches Wesen gilt, nicht für das unsinnliche zu gelten braucht, so ist klar, dass der Schluss auf ein moralisches Wesen als Welturheber ein Schluss »nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens» ist.[1] — Kant drückt diesen Gedanken auch folgendermassen aus: Wir können die angeführten »Eigenschaften des höchsten Wesens nur *nach der Analogie denken*» (*Kr.d.U.* 435, kurs. von mir). Die Aufgabe ist, das Verhältnis des Welturhebers zu dem moralischen Endzweck der Welt verständlich zu machen. Nun ist dieser Endzweck auch der Endzweck unseres moralischen Willens. Die Übereinstimmung der beabsichtigten Wirkung veranlasst uns, auch eine Übereinstimmung in Bezug auf die Natur der Ursachen zu denken. Wir übertragen gewisse Bestimmungen unseres auf den Endzweck gerichteten Willens und gewisse Bedingungen, unter denen wir zur Beförderung des Endzwecks beitragen können, auf den Welturheber. Es handelt sich hier nicht um einen Analogie*schluss,* denn die Bedingung für einen solchen, die Gleichartigkeit der Ursachen (d.h. ihre Zugehörigkeit zu derselben Gattung) in den beiden Verhältnissen: menschlicher Wille — sein Zweck und göttlicher Wille — sein Zweck, ist nicht erfüllt (*Kr.d.U.* 448). Würden wir dem Welturheber Bestimmungen, die die menschliche Vernunft auszeichnen, objektiv beilegen, so würden wir uns des Anthropomorphismus schuldig machen. Wir sind nicht berechtigt, durch diese Eigenschaften den Welturheber bestimmen zu wollen; wenn wir sie angeben, um uns die Möglichkeit des Endzwecks verständlich zu machen, bestimmen wir in Wirklichkeit nicht seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selber und unseren eigenen Willen (vgl. *Kr.d.U.* 436). Wir denken uns ein Verhältnis des Welturhebers als Ursache zu dem Endzweck als Wirkung. Wir können nach der Beschaffenheit unserer Vernunft dieses Verhältnis nur so verständlich machen, dass wir bei der Ursache gewisse Bestimmungen denken, die uns selbst zukommen oder nur dem Grade nach von den unsrigen unterschieden sind.

[1] Kant ist hier, in der *Kr.d.U.*, konsequenter als in der *Kr.d.pr.V.*, wo wenigstens die Moralität in der Bedeutung eines bestimmten Verhältnisses von Verstand und Wille *in abstracto* dem Urheber der Welt, unabhängig von der »Beschaffenheit unserer Vernunft», beigelegt wird (*Kr.d.pr.V.* 246 f.).

Wäre dieser bestimmte Begriff von einer verständigen Weltursache zur Erklärung der Natur angenommen, so hätte er Gültigkeit als ein regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft. Wir könnten ihn dann der Beurteilung der Natur zugrunde legen. Der moralische Beweis, der auf diesen bestimmten Gottesbegriff führt, würde eine Ergänzung des physisch-teleologischen sein. Da aber in ihm dem bestimmten Begriff von Gott gar nicht zur Erklärung der Natur, sondern »zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht» Realität zugeschrieben wird, so ist es unmöglich, in ihm eine derartige Ergänzung zu sehen. Er ermöglicht keineswegs den Schluss auf einen bestimmten Begriff vom Urheber der Welt aus dem Gesichtspunkte der Erklärung der Natur weder für die bestimmende noch für die reflektierende Urteilskraft.

Da es sich bei dem moralischen Gottesbeweis nicht um die Erklärung der Natur, sondern um eine Annahme »zum Behuf des praktischen Gebrauchs der Vernunft» handelt, so fällt hier der Unterschied zwischen einem regulativen und einem konstitutiven Prinzip, der bei der Erklärung der Natur von wesentlicher Bedeutung ist, weg. Kant behauptet ausdrücklich, dass, obgleich wir dem höchsten Wesen gewisse Eigenschaften (z.B. Verstand und Willen und eine damit gegebene, von der Naturkausalität unterschiedene Kausalität in Ansehung dessen, was für uns Endzweck ist) nur nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens beilegen können, so sind diese Eigenschaften dennoch konstitutiv, »praktisch bestimmend». Wenn man die letzten Sätze des § 88 der *Kr.d.U.* (437 f.), wo dieser Gedanke entwickelt wird, mit der Parallelstelle in der *Kr.d.pr.V.* 243 f.[1] vergleicht, so scheint ihnen nur folgender Sinn beigelegt werden zu können: Die Annahme eines unendlichen moralischen Welturhebers, das Urteil »Gott als Urheber der Welt existiert», enthält dem blossen Gedankengehalt nach ein Hinausgehen über die Gottesidee. Dieser

[1] In der *Kr.d.pr.V.* handelt es sich um die objektive Realität der Gottesidee im allgemeinen, an der angeführten Stelle der *Kr.d.U.* — um die Objektivität e i n e r Bestimmung, die man Gott zuschreibt. Dieser Unterschied ist für die hier in Rede stehende Überlegung unwesentlich, da sämtliche Bestimmungen, die Gott zugeschrieben werden (mit Ausnahme der durch die Verstandeskategorien, vor allem durch die Kausalitätskategorie, ausgedrückten Bestimmungen), und die somit den Inhalt der Gottesidee bilden, nach der *Kr.d.U.* ihm nur »nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens» beigelegt werden können.

Satz ist wie jeder Existentialsatz nach Kant ein synthetischer Satz, »d.i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff (scil. von Gott) hinausgehe und mehr von ihm sage, als im Begriffe gedacht war: nämlich dass diesem Begriffe im Verstande noch ein Gegenstand ausser dem Verstande korrespondierend gesetzt sei» (*Kr.d.pr.V.* 250). Es wird in dem genannten Urteil der Gottesidee ein Objekt gesetzt, es wird angenommen, dass es einen solchen Gegenstand wie Gott gebe. Dass eine Idee konstitutiv, bestimmend ist, besagt, dass ein ihr entsprechendes Objekt notwendig angenommen werden muss. Nun kann ein Begriff der Kantischen Terminologie gemäss entweder theoretisch oder praktisch bestimmend sein. Die Unterscheidung bezieht sich auf den Unterschied des Grundes für die Notwendigkeit der Beziehung des Begriffs auf den Gegenstand. Soll das Urteil »Gott als Urheber der Welt existiert» theoretisch notwendig, d.h. eine theoretische Erkenntnis sein, so muss nicht nur die Gottesidee sich auf ein Objekt beziehen, sondern auch der Grund der Notwendigkeit dieser Beziehung mit der Erkenntnis selbst gegeben sein. Die objektive Gültigkeit einer apriorischen theoretischen Erkenntnis besagt ja bei Kant nicht nur, dass bei dieser die Vorstellung sich auf ein Objekt bezieht, sondern auch, dass diese Beziehung a priori eingesehen werden könne. Dem Urteil »Gott als Urheber der Welt existiert» kann indessen Notwendigkeit nur in praktischer Hinsicht zugeschrieben werden, sofern es etwas ausdrückt, was wir der möglichen Verwirklichung des Endzwecks unserer Vernunft zugrunde legen müssen. Die Notwendigkeit der in diesem Urteil ausgesagten Beziehung der Gottesidee auf ein Objekt ausserhalb der Idee hat ihren Grund nicht in der Erkenntnis selbst, sondern in letzter Linie in der vom Sittengesetz geforderten Willensrichtung auf den Endzweck. In diesem Urteil wird also kein Objekt in theoretischem Sinne erkannt, wohl aber wird in ihm ein Objekt in praktischer Absicht, d.h. zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, gesetzt. — Analoges gilt auch in Bezug auf das spezielle Urteil: »Der Weltursache kommt Verstand und Wille und eine von der Naturkausalität unterschiedene Kausalität zu». Dieses Urteil wäre eine theoretische Erkenntnis, es wäre theoretisch gültig für die bestimmende Urteilskraft, wenn die Beziehung des Begriffs einer so beschaffenen Weltursache auf ein Objekt a priori eingesehen werden könnte. Da nun diese

Voraussetzung nicht zutrifft, so kann die Idee eines vernünftigen Welturhebers nicht als theoretisch bestimmend, sondern nur als ein regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft angesehen werden. Dem Urteil kann indessen Notwendigkeit in praktischer Hinsicht zugeschrieben werden. Sofern ihm Notwendigkeit, d.h. Gültigkeit, zukommt, kann man sagen, dass in ihm die objektive Realität einer Eigenschaft Gottes gesetzt ist: diese Eigenschaft ist insofern auch konstitutiv. Sofern aber die Notwendigkeit des Urteils hier nur praktisch ist, so ist das Urteil keine theoretische Erkenntnis des in ihm gesetzten Objekts; die Idee ist deswegen nur praktisch bestimmend, wobei dieses »Bestimmen» nicht schon als solches ein Bestimmen des Willens bedeutet, sondern nur ein Objektsetzen, aber, da es praktisch sein soll, — ein Objektsetzen in praktischer Absicht, d.h. zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht.[1]

[1] Die Deutung der hier besprochenen Stelle des § 88 der *Kr.d.U.* sowie auch des Ausdrucks »praktische Realität», die Hägerström vorschlägt, scheint mir undurchführbar zu sein. Dass die Annahme eines Prinzips »praktisch bestimmend» ist, soll nach Hägerström besagen, dass »es zum Bestimmungsgrund des Willens gehört» und durch die Willensbestimmung selbst ein Objekt konstituiert (*Kants Ethik*, S. 817, vgl. S. 812 u.ö.). Bei dieser Deutung der Kantischen Ausdrucksweise ist es notwendig, in der Lehre Kants von der praktischen Realität des Daseins Gottes einen Widerspruch anzunehmen, was Hägerström auch tut (S. 804). Denn dann wäre Gott, der als übersinnlich notwendig etwas für die Erkenntnis Äusseres sein muss, dennoch als ein von der Erkenntnis selbst konstituierter Gegenstand angenommen. Dieser Widerspruch macht sich geltend, wenn Kants Ansicht nach die Erkenntnis Gottes nicht nur in dem Sinne praktisch sein soll, dass die ihr »*zugrunde* liegende Realität praktischer Natur» ist, sondern auch in dem Sinne, dass die praktische Vernunft sich in dieser Erkenntnis den Willen bestimmt und dadurch sich ein Objekt konstituiert (ibid.). Hägerström behauptet: »Es ist nun auch zu beachten, dass Kant in die beständig wiederkehrenden Ausdrücke 'in praktischer Absicht', 'in praktischer Rücksicht', 'zum praktischen Gebrauche' *nicht nur* die Bedeutung hineinlegt, dass die Annahme bloss für die Möglichkeit einer festen Richtung auf den Endzweck notwendig ist und daher ihren Grund bloss in einem moralischen Interesse hat...» (ibid.). Aber die Belege dafür, dass es sich nicht bloss so verhalte, scheinen mir, wenigstens in Bezug auf die *Kr.d.U.*, nicht zwingend zu sein. Als Belege dienen eigentlich nur zwei Stellen (S. 817), die wir im Texte oben anders gedeutet haben, als Hägerström es tut. Die eine ist der Schluss des § 88 (vor der Anmerkung), die andere ein Satz desselben Paragraphen, wo gesagt wird, dass, wenn wir Gott gewisse Eigenschaften beilegen, wir dabei »nicht, seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selbst und unseren Willen danach bestim-

Man ersieht aus dem Ausgeführten, wie grosse Mühe Kant sich gibt, den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Realität eines Begriffs zu unterstreichen. Man kann sagen, dass die Hervorhebung dieses Unterschiedes die Hauptabsicht der fünfzig letzten Seiten der *Kr.d.U.* ist. Wir haben aber auch gesehen, dass gerade dieser Unterschied es unmöglich macht, den moralischen Gottesbeweis als eine Ergänzung des physisch-teleologischen zu

men... wollen» (*Kr.d.U.* 436). Was die zuletzt genannte Stelle betrifft, scheint es mir kaum möglich zu sein, das »Bestimmen unseres Willens», von der sie spricht, mit Hägerström als ein praktisches Bestimmen zu deuten; es würde sich ja dann bei Kant um ein Wortspiel handeln, da dieses Bestimmen als das gemeinsame Prädikat der beiden zusammengedrängten Sätze in Bezug auf den ersten Satz ein theoretisches Bestimmen (die Angabe der Eigenschaften Gottes), in Bezug auf den zweiten dagegen ein praktisches Bestimmen (das Bestimmen unseres Willens) bedeuten würde. Vielmehr glaube ich, wie aus dem Texte oben hervorgeht, dass es sich in beiden Sätzen um ein theoretisches Bestimmen handelt. Einen sicheren Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung gibt eine Parallelstelle, *Kr.d.U.* 295. Es heisst da: Die Naturzwecke geben uns einen Grund, »nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar *nicht zum Behuf der Kenntnis* der Natur, oder *jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr eben desselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmässigkeit in Analogie betrachteten*» (kurs. von mir). In diesem Sinne ist dann auch die Stelle *Kr.d.U.* 436 zu verstehen: wenn wir zur Erklärung der Möglichkeit des Endzwecks Gott nach der Analogie mit uns selber gewisse Eigenschaften beilegen, so bestimmen, d.h. erkennen, wir danach nicht Gottes eigenes Wesen, sondern uns selbst und unseren Willen. Diese Deutung scheint mir auch im Hinblick auf den ganzen Zusammenhang des § 88 die natürlichste zu sein. — Auch die Stellen, wo Kant von der praktischen Erkenntnis der Gottesidee redet, lassen sich am natürlichsten so deuten, dass praktische Erkenntnis in ihnen Erkenntnis »in praktischer Absicht» (*Kr.d.U.* 467) bedeutet, d.h. eben — um den Ausdruck Hägerströms zu gebrauchen — eine Erkenntnis, die rücksichtlich ihres Grundes praktisch ist. Ich finde in der *Kr.d.U.* keinen eindeutigen Beleg dafür, dass die Gotteserkenntnis, wie Hägerström meint, auch in dem Sinne als praktisch angesehen werden müsse, dass »Gott in (der praktischen) Vernunft durch die Idee seiner Zugehörigkeit zum moralischen Bestimmungsgrunde vorhanden ist» (S. 812). — Kant rechnet bekanntlich zu den praktischen Erkenntnissen teils Imperative, teils »Gründe zu möglichen Imperativen», d.h. Sätze die auch »theoretisch sein können, wofern aus ihnen nur Imperative können abgeleitet werden» (IX 86; vgl. *Kr.d.pr.V.* 37). Es ist indessen klar, dass diese Einteilung, die offenbar mit der Einteilung der Imperative in den kategorischen und die hypothetischen

betrachten. Kant gelangt auch zu einem Ergebnis, das den von ihm angenommenen Zusammenhang zwischen physischer Teleologie und Ethikotheologie völlig aufzulösen scheint. Das Ergebnis lautet: Der physisch-teleologische Gottesbeweis »ist nicht erforderlich, um den moralischen Beweis darauf zu gründen: noch dient dieser, um jenen, der für sich allein gar nicht auf Moralität hinweist, durch fortgesetzten Schluss nach einem einzigen

aufs engste zusammenhängt, den Kantischen Gebrauch des Ausdrucks 'praktische Erkenntnis' nicht erschöpft. Wenn die Erkenntnis des übersinnlichen Urhebers der Welt als »nur in praktischer Absicht mögliche Erkenntnis» bezeichnet wird (*Kr.d.U.* 467), so ist sie weder als ein Imperativ selbst, noch als ein theoretischer Satz, von dem Imperative abgeleitet werden können, gemeint. Was der praktische Charakter dieser Erkenntnis hier besagt, kann nur von der Kantischen Ansicht über das Verhältnis der Gottesidee zu der Moralität aus gedeutet werden. Für die *Kr.d.U.* gilt, wie wir nachzuweisen versucht haben, dass die Erkenntnis Gottes insofern praktisch genannt werden kann, als die Annahme der objektiven Realität dieser Gottesidee die Möglichkeit des Endzwecks verständlich machen und dadurch der Richtung des Willens auf den Endzweck Kraft verleihen kann. Man beachte, dass die Annahme des Daseins Gottes als *Postulat* der praktischen Vernunft *nicht selbst schon ein Imperativ* ist, sondern ein theoretischer Satz, der zum praktischen Gebrauch angenommen wird. Die Postulate »sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht» (*Kr.d.pr.V.* 238; vgl. 220). Diese Terminologie dürfte auch für die *Kr.d.U.* gelten, wo der Ausdruck Postulat gelegentlich gebraucht wird, ohne definiert zu werden. In einer späteren Schrift (VIII 418, Fussnote) hat Kant die Definition des Postulats verändert; es heisst dort: »Postulat ist ein a priori gegebener... praktischer Imperativ». Man ist indessen nicht berechtigt, den Sprachgebrauch dieser Definition (die übrigens schon bei ihrer Anwendung in den auf ihre Einführung folgenden Sätzen nicht festgehalten wird) auch schon in der *Kr.d.U.* 459 zu vermuten, wo Kant sagt: »Wenn das oberste Prinzip aller Sittengesetze ein Postulat ist...». — Die Annahme des Daseins Gottes ist kein praktischer Imperativ; das der Gottesidee entsprechende Objekt scheint dann auch nicht als etwas erst durch die Willensbestimmung selbst Konstituiertes angenommen zu sein.

Hägerström behauptet weiter, dass wenn Kant von der praktischen Realität der Gottesidee redet, dieser Ausdruck offenbar bloss die Bedeutung einer subjektiven praktischen Realität habe (S. 816 f.). Diese Behauptung scheint mir nicht durch den Kantischen Text bestätigt zu werden. Subjektive praktische Realität wird in der *Kr.d.U.* von Kant nur der Idee des höchsten Zwecks beigelegt (*Kr.d.U.* 429), nirgends aber, soweit ich sehe, der Gottesidee. Kant redet vielmehr durchweg von der objektiven praktischen Realität der Gottesidee.

Prinzip zu einem Beweise zu ergänzen. Zwei so ungleichartige Prinzipien, als Natur und Freiheit können nur zwei verschiedene Beweisarten abgeben» (*Kr.d.U.* 474). Wenn Kant behauptet, dass der physisch-teleologische Beweis dem moralischen »zu Hilfe kommt», so ist dies auch nicht so zu verstehen, dass die Beweiskraft des letzteren sich auf den erstgenannten gründet, sondern nur so, dass der moralische Beweis in demjenigen der physischen Teleologie eine »erwünschte Bestätigung» findet (ibid.).

Sachregister.

(Das Verzeichnis gibt allein die *Hauptstellen*, an denen die betreffenden Begriffe vorkommen, an.)

Abstraktion 178.
Achtung 103, 162, 164.
Allgemeine, das: 9 ff. Das Gegebensein des A. 13 f. Das Gefunden-werden-Sollen des A. 14 f. Das Verhältnis des Besonderen zum A. 14 f., 48, 57 ff.
Allgemeingültigkeit 129. Subjektive A. 97, 129. Anspruch des ästhetischen Reflexionsurteils auf A. 39 f., 97 ff., 123, 126 ff., 138 ff., 169.
Analogie 65, 312.
Angenehme, das: 77, 80, 83, 85, 102 f., 269 f.
Anhängende Schönheit s. *Schönheit.*
Antinomie der Kritik des Geschmacks 137 f.; der teleologischen Urteilskraft 225 ff., ihre Auflösung 231 ff.
Apriori 18, 123, 129, 130, 142.
Ästhetische, das. Die Subjektivität des Ä. 91 ff.
Ästhetisch s. *Gefühl, Urteil, Urteilskraft, Zweckmässigkeit.*
Aufgegeben 27, vgl. *Regulativ.*
Autonom, Autonomie 17, 129 ff., 140 ff.

Besondere, das: 5 ff. Das Verhältnis des B. zum Allgemeinen s. *Allgemeine.*
Bestimmen 10 f.
Bestimmende Urteilskraft s. *Urteilskraft.*
Beurteilung = *Reflexion.*

Deduktion: des Prinzips der refl. Urteilskraft 18 f., des ästhetischen Urteils über das Schöne 124 ff., des ästhetischen Urteils über das Erhabene 168.
Dialektik: der ästhetischen Urteilskraft 136 ff., der teleologischen Urteilskraft 225 ff.
Dialektische Erklärung VIII ff.
Dialektische Natur: des Begriffs der refl. Urteilskraft 4 ff., 114, 130; der regulativen Natur der Ideen 18, 23 ff.; der Verbindung von Natur und Freiheit 31; der Begriffe: System, Harmonie, Vollkommenheit und Organisation 59; des Relationsbegriffs 60, des Begriffs: 'formale Zweckmässigkeit' 76; der teleologischen Verknüpfungsart 221; des Verhältnisses von Zweck und Zweckvorstellung s. *Zweck.*

Einbildungskraft 109, 124, 160; E. und Verstand 109 ff., 113 f.; E. und Vernunft 160 ff., 163 f.; Freiheit der E. 110 f.
Endzweck 150, 252.
Erhabene, das: 151 ff. Das mathematisch-E. 153 ff. Das dynamisch-E. 162 ff.
Erkenntnis, praktische 305 ff.
Erkenntnis überhaupt 109 f., 113 f., 125, 130 ff.
Erkenntniskräfte s. *Einbildungskraft, Verstand, Vernunft.*

Erkenntnisvermögen, Familie der oberen E. 1.

Fiktion, fiktiv 17, 25, 67, 243.
Form: des schönen Gegenstandes 106 ff., 119; der Zweckmässigkeit s. *Zweckmässigkeit.*
Formale: das F. der Vorstellung 79, 86.
Formalismus der Kantischen Ästhetik 106 f., 108, 127 f.

Ganzes — Teil im organisierten Wesen 57 ff., 195 ff., 216 ff., 220 ff.
Gefühl 29, 93; vgl. *Lust.*
Gemeingültigkeit = subjektive Allgemeingültigkeit, s. *Allgemeingültigkeit.*
Gemeinsinn (*sensus communis*) 115, 135 f. G. als Idee 136.
Geschmack 35, 90, 135, 177.
Geschmacksurteil 121 ff.; vgl. *Urteil.*
Glückseligkeit 293.
Gottesbeweis: der moralische 246 ff.; der G. in § 86 der *Kr.d.U.* 285 f.
Grösse 153 ff., 163.
Grössenschätzung 154 ff., logische 154, ästhetische 155, rein intellektuelle 158.
Gunst 84, 103.
Gute, das: 103, 174, 256 ff. Das höchste Gut 287 ff.

Harmonie 58 ff., 66 f.
Harmonische Stimmung der Erkenntniskräfte 38, 57, 109 ff., 160, 164, 166.
Heautonomie 17, 129, 140.
Hervorbringen 198, 200.
Heuristisches Prinzip 17, 25, 236, 243.

Ideal der Schönheit 180 ff.
Idee 18, 23; praktische I. 206 f. Die Objektrelation der I. 23 ff. Praktische Realität der I. 305 ff.
Imperativ, hypothetischer: 260 ff.
Intellektuales Wohlgefallen, sein Verhältnis zum ästhetischen bei der anhängenden Schönheit 174 ff.
Interesse 101. I. an der Schönheit der Natur 150 f.

Kausalität: mechanische K. s. *Mechanismus*; K. nach Zweckursachen s. *Teleologische Verknüpfung.*
Kunst 66.
Kunstprodukte 77, 224, 232.

Lebensgefühl 116.
Letzter Zweck s. *Zweck.*
Lust: Gefühl der L. 93; L. am Schönen 114 ff.; negative L. 162, 164; L. als Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils 109; L. als Prädikat des Geschmacksurteils 92, 99.

Macht 163.
Maschine 198, 206.
Materie: der Zweckmässigkeit 79; der Vorstellung 80; des Begehrungsvermögens 267.
Maxime der Urteilskraft 17; M. der teleologischen Urteilskraft 226 ff.
Mechanismus 216 ff. Drei Bedeutungen des Mechanismus 220. M. und Teleologie 214 ff. Maxime des M. 226 ff.
Mitteilbarkeit einer Vorstellung 109 f.
Mittel 45 f., 262. Der 'Mittel-Wert' des Mittels 50 f. Ein mehr oder weniger geeignetes M. 50, 53 f., 262 ff. Die »Überwucherung des Mittels über den Zweck« 54 f. Beziehung des Mittels zum Willen 49, 66.

Naturzweck s. *Organismus.*
Neigung 103.
Nexus finalis 204, 222 f.

Normalidee, ästhetische 183 ff.
Notwendigkeit des Geschmacks-Urteils 123 f.
Nützliche, das: 71, 174, 254.

Organisation 58 ff., 66 ff., 202.
Organische Prozesse 206 ff.
Organisiertes Wesen s. *Organismus.*
Organismus, Begriff des O. 199 ff. Kritik des Kantischen Begriffs des O. 203 ff. Zweck des Organismus 61, 63, 211 f.

Postulat 310, 317.
Praktische Realität s. *Idee.* P. Erkenntnis s. *Erkenntnis.*
Prinzip. Transzendentale und metaphysische Prinzipien 5. P. der reflektierenden Urteilskraft 16 ff., 87 ff.
Psychologistisch. Unhaltbarkeit der psychologistischen Deutung der Kantischen Lehre 3, 7 f., 15, 90 f., 112.

Reflektieren 11 ff.
Reflexion 20; ästhetische R. 109, 114; teleologische R. 215, 236.
Regulativ 23 ff.
Reinheit der Empfindung 108.

Schöne das 33, 67, 77, 80, 83 f., 90 ff. Zweckmässigkeit des Sch. 101 ff. Das Sch. und das Gute 103, 146 ff. Das Sch. und das Angenehme 102.
Schönheit: reine 95 ff.; anhängende (*pulchritudo adhaerens*) 172 ff. Sch. als Symbol des Sittlich-Guten 146 ff.
Sittengesetz, seine Erweiterung 291.
Spezifikation der Natur in ihren besonderen Gesetzen 16 ff., 21, 86 ff.
Spiel der Erkenntniskräfte 38, 84, 94, 109 ff., 161 f., 163 f.
Subsumtion 1, 11 ff.
System 58 ff., 66 ff., 88 f.
Systematische Einheit der besonderen Naturgesetze 8, 16, 21, 38, 80.

Technica intentionalis 237; *naturalis* 237.
Technik der Natur 43, 65 f., 80, 104.
Teleologie: physische 33, 303 f.; moralische 33, 237, 303 f.
Teleologische: Erklärung 220 ff. T. Maxime 228. T. Verknüpfung 221 ff.

Übersinnliche, das: 31, 137 ff., 145 ff., 162, 193, 233 ff.
Urteil: ästhetisches Reflexionsurteil 33, 35, 90 ff., 96, 121 ff.; ästhetisches Sinnenurteil 98, 102; teleologisches Reflexionsurteil 35, 41.
Urteilskraft: Begriff der U. 1, 9. Ihr psychologischer Sinn 1, ihr logischer Sinn 1 f., ihr transzendentaler Sinn 3. Bestimmende U. 4 ff.; reflektierende U. 4 ff., 19, 42, 69; teleologische U. 35 f., ästhetische U. 34 ff. Objektbeziehung der reflektierenden U. 20 f., 31 f., 43.

Vernunft 1, 2, 24 ff., 160 ff., 256 f. Vgl. *Idee.*
Verstand 1 f., 40 f., 109 ff. Diskursiver (menschlicher) V. 6, 215 f.; intuitiver V. 215 ff.
Vitalismus 239 ff.
Vollkommenheit 58 ff., 66 ff., 70, 170 ff.; qualitative V. 70, 81, 104, 170 ff.

Wechselwirkung 200.
Wert und Zweck 276 ff.
Wohlgefallen, uninteressiertes: 77, 96, 101, 106, 127.

Zeugung 206 ff.
Zufällig 6.
Zusammenfassung 155 ff.

Zusammensetzung 155.
Zweck 45 ff., 274 ff.; Z. an sich 280 ff.; Z. und Zweckvorstellung 56 f., 196, 222 f., 275; Letzter Z. 254; Endzweck siehe diesen.
Zweckmässigkeit: Begriff der Z. 43, 44 ff. Formen der Z. 69 ff., 71 (Schema A); Gradierbarkeit der Z. 50 ff.; Z. als das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen 14 f., 48, 56, 64; Z. als Gesetzmässigkeit des Zufälligen 22, 74.
Ästhetische Z. 36 ff., 78;
äussere Z. 45, 64, 87, 168, 249 f.;
formale Z. 72 ff., 82 (Schema);
innere Z. 44 ff.;
logische 36 ff., 70;
objektive 31, 33, 40 f., 83 ff.;
reale 72 ff., 82 f. (Schema);
subjektive 31, 35, 83 ff.;
teleologische 36 f., 78. —
Z. des Angenehmen 102 f.;
Z. des Erhabenen 152 ff.;
Z. des Guten 103 ff., 174;
Z. in der Mathematik 186 ff.;
Z. der Natur in ihren besonderen Gesetzen 21 f.;
Z. des Organischen 194 ff.;
Z. des Schönen 101 ff., 179 f. —
Z. ohne Zweck 73 ff.; Z. der Form = Form der Zweckmässigkeit = formale Z. 78 f. — Idealismus der Z. 140 ff.; Realismus der Z. 140 ff.
Zweckvorstellung 47 f.; das Verhältnis des Zweckmässigen zur Z. 65 f.; Z. und Zweck s. *Zweck*.

Namenregister.

Adickes 30.

Baeumler, A. 30.
Basch 93, 95, 99, 113, 120, 132, 146, 166, 175, 185.
Bauch 101, 243 ff.
Blenke 102.
Bohman 93, 167.
Bommersheim 203, 208.
Bröcker 93.
Brüstiger 113.

Caird 284.
Cassirer, E. 30, 34, 48, 76 f., 131, 243, 245.
Cohen 3, 76, 130, 145, 146, 166, 288.

Dorner 32, 146.
Driesch 201, 220, 240, 241.

Eisler 45.
Erdmann, B. 30, 155.
Ernst 242.

Fischer 228, 236.
Frost 69.

Goldfriedrich 69, 74, 96, 185.
Guttmann 253, 305.

Hägerström 3, 268, 280, 290, 291, 305, 315 f.
Hellström 208.
Höffding 288.

Jodl 288.
Jonson 276.

Kirchmann 74.
Koppelmann 298.
Kroner 235, 250.

Lotze 97.

Major 30, 119.
Messer 268 f., 276, 288, 298.
Michaëlis 30.

Pfannkuche 69, 243.
Pfleiderer 288.

Reininger 77, 240.
Riehl 3.
Roretz 199.

Schlapp 30.
Schopenhauer 280.
Schweizer 253, 256.
Stadler 19, 37, 69, 225, 243, 244.
Stange 266 f.

Trendelenburg 240.
Tufts 74.
Tumarkin 3, 113.

Ungerer 1, 19, 69, 198, 220, 225, 240, 241, 242.

Vaihinger 25, 54.
Vischer 185.
Vorländer 155.

Windelband 30, 240, 288.

Zeller 228.

Angeführte speziellere Kantliteratur.

Adickes, E. *Kants Systematik als systembildender Faktor*, Berlin 1887.

Baeumler, A. *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik*, Band I, Halle 1923.

Basch, V. *Essai critique sur l'Esthetique de Kant*, Paris 1896.

Bauch, B. *Immanuel Kant*, Berlin u. Leipzig 1923.

Bohman, S. *E. Tegnérs tänkesätt och idéer*, Uppsala 1935.

Bommersheim, P. *Der vierfache Sinn der inneren Zweckmässigkeit in Kants Philosophie des Organischen*, (*Kantstudien*, Band 32, S. 290, 1927).

Brüstiger, C. N. *Kants Ästhetik und Schellings Kunstphilosophie*, Halle 1912 (Dissertation).

Bröcker, W. *Kants »Kritik der ästhetischen Urteilskraft»*, Marburg 1928. (Dissertation.)

Cassirer, E. *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1921.

Caird, E. *The Critical Philosophy of Kant*, II, Glasgow 1909.

Cohen, H. *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin 1889.

——. *Kants Grundlegung der Ethik*, Berlin 1887.

——. *Kants Theorie der Erfahrung*, 4. Aufl., Berlin 1925.

Dorner, A. *Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen*, (*Kantstudien*, Band 4, S. 248 ff., 1900).

Driesch, H. *Die Kategorie »Individualität» im Rahmen der Kategorienlehre Kants*, (*Kantstudien*, Band 16, S. 22 ff., 1911).

Erdmann, B. *Immanuel Kants Kritik der Urtheilskraft*, Leipzig, 1880.

Ernst, W. *Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien*, Halle 1909. (Dissertation.)

Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie*, Band 4, 3. Auflage, Heidelberg 1889.

Frost, W. *Kants Teleologie*, (*Kantstudien*, Band 11, S. 297 ff., 1906).

Goldfriedrich, J. *Kants Ästhetik*, Leipzig 1897.

Guttmann, J. *Kants Gottesbeweis in seiner positiven Entwicklung*, (*Kantstudien*, Ergänzungsheft 1, 1906).

Hägerström, A. *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen Erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, Uppsala 1902.

Jonson, E. *Det kategoriska imperativet*, Uppsala 1924.

Kirchmann, J. H. von. *Erläuterungen zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Berlin 1869.

Koppelmann, W. *Die Ethik Kants*, Berlin 1907.

Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921, 1924.

Major, D. R. *The Principle of Teleology in the Critical Philosophy of Kant*, Ithaca, N. Y. 1897.

Marc-Wogau, K. *Untersuchungen zur Raumlehre Kants*, Lund 1932.

Messer, A. *Kants Ethik*, Leipzig 1904.

——. *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*, Leipzig 1929.

Michaëlis, C. Th. *Zur Entstehung von Kants Kritik der Urteilskraft*, Berlin 1892.

Pfannkuche, A. *Der Zweckbegriff bei Kant*, (*Kantstudien*, Band 5, Berlin 1901).

Reininger, R. *Kant, seine Anhänger und seine Gegner*, München 1923.

Roretz, K. *Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen*, (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Band 193), Wien 1922.

Schlapp, O. *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Göttingen 1901.

Stadler, A. *Kants Teleologie und ihre Erkenntnistheoretische Bedeutung*, Berlin 1874.

Stange, C. *Der Begriff der »hypothetischen Imperative» in der Ethik Kants*, (*Kantstudien*, Band 4, S. 232 ff., 1900).

Tufts, J. H. *The Sources and Development of Kants Teleology*, Chicago 1892.

Tumarkin, A. *Zur transscendentalen Methode der Kantischen Ästhetik*, (*Kantstudien*, Band 11, S. 348 ff., 1906).

Ungerer, E. *Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie*, Berlin 1921. (Abhandlungen zur theoretischen Biologie hgb. von J. Schaxel, Heft 14.)

Das Buch von H. W. Cassirer *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, London 1938, das einen gründlichen und zur Einführung in die Gedankenwelt der *Kr.d.U.* empfehlenswerten Kommentar enthält, ist mir erst nach der Drucklegung des grössten Teiles der vorliegenden Arbeit in die Hände gelangt. H. W. Cassirer verficht an einigen Punkten eine Deutung der Kantischen Lehre, die von der meinigen abweicht. Ich konnte jedoch auf die Auseinandersetzung mit Cassirer in dieser Arbeit nicht mehr eingehen.